**UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI**
**FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**
**„JUSTINIAN PATRIARHUL"**

# SUPORT DE CURS

# „SPIRITUALITATEA ATHONITĂ"

**Master „Doctrină şi cultură"**
**Semestrul al II-lea**

**Pr. conf. dr. Gheorghe Holbea**

Athosul a impulsionat în chip decisiv conturarea dogmaticii ortodoxe. Explicarea semnificațiilor teologice ale experienței mistice vor marca hotărâtor precizarea doctrinară atât a antropologiei, cât şi a teologiei în sens restrâns (ca învățătură despre Dumnezeu în Sine). Dacă in secolul IX (cu victoria asupra iconoclasmului) se incheia în Biserică „ciclul" dogmatic hristologic dominat de motivul întrupării sau înomenirii lui Dumnezeu, începând cu secolul X (cu Sfântul Simeon Noul Teolog) se instaurează,,ciclul" dogmatic antropologic şi pnevmatologic dominat de motivul îndumnezeirii omului prin harul Duhului Sfânt - ciclu ilustrat de isihasm şi palamism, de aprofundarea spiritualității şi teologia îndumnezeirii omului şi a energiilor divine necreate.

După un moment de maximă strălucire în secolul al XIV-lea, când învinge tentațiile scolasticii şi ale umanismului occidental şi se impune eclezial în Sinoadele palamite, iradierea Athosului cunoaşte o eclipsă datorată în principal condițiilor vitrege de existență în regim de supraviețuire impuse de dominația otomană.

Sfârşitul secolului XVIII aduce cu sine - prin Sfinții Nicodim Aghioritul (+1806) şi Paisie Velicikovski (+1793) - renaşterea spiritualității isihaste sub forma ei ,,filocalică", având în centrul ei rugăciunea contemplativă şi taina paternității spirituale.

## Renaşterea spirituală a Sfântului Munte în secolul al XVIII-lea Sfântul Nicodim Aghioritul

Secolul al XVIII-lea a fost un secol al renaşterii spirituale. Ilustra figură a Sfântului Nicodim Aghioritul a apărut pe un fundal teologico-bisericesc scindat. După eliberarea Greciei din anul 1821 se fac remarcate două curente: unul este inițiat de Atanasie din Paros şi Constantin Iconomul, mişcare caracterizată de o mare apropiere şi fidelitate față de Biserică si de Tradiția ei, fiind sprijinită de Patriarhia din Constantinopol; al doilea curent, însă, a fost remarcat de ideile ateo-francmasonice ale iluminismului francez şi de cele ale protestantismului. Aceştia se împotriveau desăvârşit activității Sfântului Nicodim Aghioritul, care, prin intermediul scrierilor sale, a pus bazele renaşterii filocalice şi pe cele ale desei impărtăşanii - centrul preocupărilor Sfântului Nicodim - în intreaga Biserică Ortodoxă. Influența Sfântului Nicodim a fost foarte vastă, invățătura lui fiind prezentă în Mediterana Orientală, Athos, Grecia peninsulară şi Arhipelag, Asia Mică, Locurile Sfinte şi Egipt.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea are loc aşa-numita ,,dispută între colive" sau ,,cearta colivelor", iar pentru finalizarea ei era nevoie de un cunoscător perfect al Tipicului şi al vieții liturgice bisericeşti. Prin implicarea lui în această dispută, Sfântul Nicodim devine un susținător al importanței cultului pentru întărirea credinței ortodoxe. Prezența catolicismului în Grecia - prin prozeliții iezuiți şi capucini - după eliberarea otomană, reprezintă o altă caracteristică a secolului al XVIII-lea. Profitând de faptul că turcii se împotriveau învățământului de orice fel - aceasta deoarece prin el se putea realiza o înălțare spirituală în rândurile grecilor, periculoasă pentru turci – călugării catolici au inființat şcoli, au editat cărți şi au cultivat predica şi spovedania printr-un sistem foarte bine organizat. În acest fel s-a ajuns ca limba italiană să fie vorbită de negustori şi intelectuali.

## SfântuI Nicodim Aghioritul

S-a născut în insula Naxos în anal 1749, într-o familie de oameni credincioşi, primind la botez numele Nicolae. După absolvirea şcolii elementare din Naxos, s-a înscris la renumita scoală teologică din Smirna, unde îl are ca invățător şi director pe lerotei Dendrinos, care, după terminarea studiilor, îi scria tânărului Nicolae: ,,Vino, fiul meu, ca la bătrânețe să te las după moartea mea dascăl, fiindcă nu am pe altul asemenea ție vrednic".

Legăturile lui cu călugării apuseni, precum şi cu teologia şi cultura lor în general, i-au dat posibilitatea sa-şi facă o părere cât mai completă despre Biserica Romano-Catolică şi despre sipritualitatea apuseană, față de care se va exprima critic în scrierile sale de mai târziu. La revenirea în insula Naxos, mitropolitul Antim al Paronaxiei l-a angajat ca secretar. Cu acest prilej a

cunoscut personalități ale vieții duhovniceşti care i-au marcat întreaga viață. I-a intâlnit, astfel, pe calugării athoniți: Grigorie, Nifon şi Arsenie, care fuseseră alungați din Sfântul Munte pentru sprijinul oferit ,,colivarilor" (apărătorii Tradiției Ortodoxe). Aceşti monahi i-au aprins dragostea pentru viața monahală şi l-au inițiat în asceza şi în rugăciunea inimii. În urma vizitei făcute mitropolitului Macarie al Corintului şi lui Gheron Silvestru din Cezareea - care va deveni primul dascăl al Sfântului Nicodim în ceea ce priveşte viața contemplativă, dusă în neîncetata rugăciune - a înțeles necesitatea editării şi traducerii scrierilor patristice, îmbinând înțelepciunea lui Macarie şi asceza lui Silvestru. Urmând sfatul bătrânului Silvestru, a intrat ca viețuitor în mănăstirea Dionisiu la vârsta de 26 de ani, în anul 1775, primind repede haina monahicească sub numele de Nicodim. Aici a făcut ascultare ca secretar şi citeț, fiind un model pentru toți frații atât în ascultarea lui, cât şi pentru râvna sa pentru rugăciune şi nevoință.

La 14 iulie 1809, Sfântul Nicodim şi-a dat sufletul în mâinile Domnului, la vârsta de 60 ani, în chilia de la Karies, numită Scurti, lăsând în urmă o mare moştenire, cărțile sale rămânând un izvor permanent de învățătura, de mângâiere şi de încurajare pentru împlinirea vieții in Hristos.

În secolul al XVIII-lea, isihasmul a cunoscut o nouă înflorire în Biserica Ortodoxă, în principal datorită Sfântului Nicodim Aghioritul, care publică Filocalia, o culegere de texte de spiritualitate ortodoxă apropiate de viziunea isihastă.

### Controversa „colivelor" şi disputa cu privire la deasa împărtăşanie

Ceea ce numim astăzi "controversa colivelor" este de fapt o dispută ce a avut loc în Sfântul Munte Athos, pe la jumatatea secolului al XVIII-lea. Discuțiile ce au luat naştere atunci vizau două mari subiecte: săvârşirea sau nesăvârşirea parastaselor (pomenirii morților) în ziua de duminică şi frecvența primirii Sfintei Euharistii, anume cât de des să se împărtăşească omul.

*Controversa "colivelor" şi a împărtăşirii frecvente* a agitat întreaga lume ortodoxă din Athos şi Fanar de-a lungul a mai bine de şapte decenii, ultimele ei ecouri având loc prin anii 1821-1829, odată cu evenimentele dure ce au încadrat Revoluția de Eliberare Națională a Greciei. Cadrul istoric este simplu, însă consecințele sunt adânci şi foarte importante.

Între anii 1754-1755, monahii de la Schitul Sfânta Ana au început să ridice o noua biserică, mai încăpătoare decât cea veche. Numărul pelerinilor aflat în creştere, cât şi venirea aici a mai multor viețuitori, a dus la nevoia unei biserici mai încăpătoare. Astfel, cu ajutorul multor donații din partea creştinilor mai înstăriți din Levant, călugării de la Sfânta Ana au inceput zidirea bisericii. Totul a decurs bine, până la un anumit moment, când, din pricina programului extrem de solicitant, cu muncă şi rugăciune, călugării au

luat o hotărâre liturgică nouă. Donațiile fiind foarte multe, numărul celor de pe pomelnice (adormiți) ajunseseră până la un total de 12.000 de nume.

Datorită faptului că monahii au început să lucreze şi sâmbăta, pentru a termina mai repede lucrările, dar şi pentru faptul că sâmbăta, o parte dintre ei, erau nevoiți să meargă în Kareia, pentru a-si vinde „rucodelia" şi a cumpăra cele necesare continuării lucrărilor, ei au hotărât să facă pomenirea morților (parastasele) şi duminica, considerând că nu există nici o incompatibilitate între pomenirea mortilor şi Învierea Domnului. Modificarea liturgică hotărâtă de călugării de la Sfânta Ana a atras imediat atenția ierodiaconului Neofit Kavsokalivitul, care a reacționat brusc şi destul de dur la adresa acelora. Fiind o fire mai iute şi mai aprigă în apărarea canoanelor, el a denunțat eroarea "de ordin dogmatic" săvârşită de călugării de la Sfânta Ana, care au încălcat canoanele şi semnificația duminicii, socotită ca zi a Învierii şi a bucuriei.

Plânsul şi pomenirea morților nu se pot uni cu bucuria pascală, practica celor de la Sfânta Ana încălcând Constituțiile Apostolice (V, 20; VII, 24). Încă şi mai mult, singura zi de pomenire a morților s-a hotărât a fi sîmbăta, când Hristos s-a pogorât la iad, spre a vesti şi celor adormiți Învierea. S-a ajuns chiar la acuzarea lui Atanasie din Paros, susținător principal al Tradiției patristice, de faptul că la Proscomidia duminicii nu mai scotea părticele pentru cei morți. Mai târziu, Sfântul Nicodim Aghioritul preciza că rugăciunile din timpul Liturghiei pentru cei morți nu trebuie eliminate, în schimb s-a opus săvârşirii parastaselor duminica. Pornind de la această contradicție de păreri, privind aspectul pascal-eshatologic al zilei de duminică, s-a ajuns foarte uşor la o nouă dispută, anume la cât de des trebuie să se împărtăşească monahii şi creştinii din lume. Comuniunea euharistică a tuturor creştinilor în Sfânta Liturghie a început a se arăta o realitate neînțeleasă de mulți din acea vreme, precum vedem încă şi astăzi.

Controversele athonite din secolul al XVIII-lea, privind pomenirea morților numai sâmbăta sau şi duminica, cat şi rara ori frecventa împărtăşire, au revitalizat interesul față de adevăratele valori ale Tradiției Apostolice şi Patristice. Tradițiile locale începuseră a căpăta o valoare prea mare în fața Tradiției Apostolice, care era deja privită în mod idealist, deci lipsită de pragmatism. Cele două tabere au început a se acuza de "erezie" şi de "cădere din har", fiecare susținându-şi cât mai polemic părerea. Neofit Kavsokalivitul işi numea adversarii drept "defăimători ai Învierii", "vorbitori de morți în zi de duminică", "idolatri" şi "lipsiți de har", în vreme ce el era acuzat de "recădere în iudaism", împreună cu cei ai lui fiind numiți "sâmbătari" şi "colivari". În inițiativa fostului patriarh ecumenic, Chirul al V-lea, retras la Schitul Sfânta Ana, călugării din Mănăstirea Marea Lavră, de care depindea schitul, i-au afurisit pe "colivari". Odată cu această hotărâre, ei nu au mai putut rămâne în Sfântul Munte Athos. Liderii "colivarilor" de atunci erau Neofit şi Atanasie de Paros. Mai târziu, ei vor fi urmați de Mitropolitul Macarie al Corintului şi de Sfântul Nicodim Aghioritul, ca unii ce vor păşi moderat în dispută, apărând

cu blândeţe şi consecvenţa dreapta credinţă şi canoanele acesteia.

### Tradiţia Apostolică privind continua împărtăşire a credincioşilor

În mărturia "colivarilor", reafirmarea sensului pascal-eshatologic al duminicii era strans legată de redescoperirea sensului de comuniune euharistică al Sfintei Liturghii şi de apologia împărtăşirii continue (frecvente) a creştinilor, ca realizare concretă a acestor sensuri într-un etos pascal-eshatologic-euharistic.

"Colivarii" vroiau să fie respectată Tradiţia Apostolică, vazută în vreme ca "teoretică", dar mărturisită de canoane şi de cărţile de cult, care prevede în mod foarte clar drept zi de pomenire a morţilor sâmbăta, iar nu duminica, şi vorbesc clar despre o împărtăşire continuă a credincioşilor la fiecare Sfântă Liturghie de duminică şi de sărbători, iar nu doar de patru ori pe an.

Adversarii "colivarilor" se sprijineau mai mult pe "tradiţiile" apărute în timp şi impământenite, mult mai pragmatice decât cele teoretice din cărţi, ei insistând ca pomenirile morţilor să se facă în orice zi a săptămânii, inclusiv duminica, iar împărtăşirea credincioşilor să fie mai rară, şi numai după o aspră pregătire ascetică individuală. "Colivarii" urmăreau în primul rând o recuperare a izvoarelor vii ale Tradiţiei Apostolice, a duhului ecleziastic-duhovnicesc ortodox. Cea mai mare rezistenţă o primeau aceştia din partea celor cuprinşi de ritualism şi formalism clerical, create însă pe un fond raţionalist teologic de tip scolastic. Indiferenţa poporului faţă de Euharistie crescuse într-un mod infricoşător, majoritatea aflându-se în înşelarea potrivit căreia nu sunt vrednici a se apropia mai des decât de patru ori pe an. Orice ar face, omul nu poate fi vrednic de Sfintele Taine, drept aceea să renunţe fiecare la a veni la Altar după o perioadă de uitare şi delăsare.

### Controversa colivelor şi implicarea celor din Fanar

Atanasie de Paros se va întoarce în Sfântul Munte în anul 1771, ca director al Academiei Athonite, de lângă Mănăstirea Vatoped. În anul 1775 soseşte în Sfântul Munte şi tânărul Nicola Kallivurtzis, devenit ulterior Sfântul Nicodim Aghioritul (1749-1809), iar în anul 1776 ajunge aici şi mitropolitul Macarie al Corintului (1731-1805).

Patriarhul ecumenic Teodosie al II-lea scrie o scrisoare athoniţilor, în luna iulie 1772, spre a înceta certurile şi a aduce pacea în Munte. Scrisoarea patriarhală şi sinodală, semnată de alţi zece mitropoliti, nu aduce nici un fel de roade, ea neluând partea nici unei tabere şi neprecizând nimic în vederea celor discutate în Munte. Vorbeşte neclar despre pomenirea morţilor, iar despre Sfânta Euharistie, el spune că nu timpul este important, ci pocăinţa şi mărturisirea păcatelor. „Cei ce săvârşesc pomenirile sâmbata, potrivit obiceiului vechi, bine fac, iar cei care le săvârşesc duminica, potrivit obiceiului

de la ora, nu sunt opriți. Athoniții sunt îndemnați din nou la pace. Pedeapsa excluderii pronunțată de lavrioți împotriva „colivarilor” e anulată, iar duşmanilor acestora li se interzice să-i numească „eretici”, „inovatori” sau cu alte apelative ofensatoare pe cei ce „săvârşesc bine pomenirile în zi de sâmbată”, dar nici acestora din urmă nu li se permite să facă reproşuri celor ce vor să le săvârşească duminica sau în orice altă zi a săptămânii”.

În anul următor, în 1773, patriarhul va mai scrie alte două scrisori patriarhale şi sinodale athoniților, în acestea el analizând mai atent problema pomenirii celor adormiți. El spune că nici unii, nici alții nu greşesc, fiecare putând face pomenirea morților fie sâmbăta, fie duminica. Se ridică, astfel, pedeapsa pronunțată de Marea Lavră asupra "colivarilor" şi li se interzice a se mai numi între ei drept "eretici". La cateva luni distanță, patriarhul Samuil Hangeri, speriat de faptul că Sfântul Munte ajunsese "mai mult sălbatic, decât sfânt", scrie o ultima scrisoare patriarhală şi sinodală athoniților, cu rugămintea de a face pace. Soluția acestuia era una destul de pragmatică: fiecare călugăr să țină randuiala locului de care depinde. În lunile martie-aprilie 1774, "anticolivarii" se vor aduna la Mănăstirea Cutlumuş, unde vor ține un sinod împotriva "colivarilor".

Neparticipând la această adunare, "colivarii" se vor aduna şi ei la Chilia lui Partenie Scurtu, unde vor redacta o "mărturisire de credință". Mărturisirea acestora cuprindea mai multe puncte de întemeiere şi lămuriri a acuzelor primite, după cum urmează:

**1.** Împărtăşirea credincioşilor nu ține de o pregătire temporală (la 40 de zile), ci numai de una existențială, subiectivă. Nu timpul este important în pregătirea pentru Sfânta Euharistie, ci conştiința păcătoşeniei proprii şi pocăința, mărturisită în Taina Sfintei Spovedanii şi în post. Nu încurajează împărtăşirea zilnică, însă nici pe cea rară, cel ce doreste să se apropie de Altar des, putând sa o facă cu toată linistea. Ei anatemizează pe cei care susțin că pentru împărtăşire "nu e necesară pregătirea şi o curăție puternică prin pocăință".

**2.** Pomenirea morților trebuie facută numai sâmbăta, precum îndeamnă şi canoanele Apostolice. Sâmbăta şi duminica sunt incompatibile între ele, plânsul neputând fi în comuniune cu bucuria pascală. Cărțile de tipic şi de cult numesc numai sâmbăta ca zi de săvârşire a parastaselor, iar nu şi duminica. Aceia care fac parastase duminica sunt idolatri şi au pierdut harul, ei fiind anatemizati.

**3.** Potrivit mărturiilor şi canonelor date la Sinodul VII Ecumenic (787), se mărturiseşte că Sfintele Icoane sunt sfinte şi venerabile prin însăşi întipărirea lor, ele nemaiavand nevoie de o rugăciune specială de sfințire, ori de ungere cu mir. Aceasta din urmă este o practică apuseană, latină, introdusă în Molitfelnicele moderne.

**4.** "Colivarii" mai răspund şi altor acuze aduse lor de adversarii acestora. Ei mărturisesc realitatea excluderii din Biserică a celor eretici, ca

instrument de apărare a dreptei credinşe. De asemenea, ei fac distincție clară între Aghiasma Mare, care işi trage puterea din apele Botezului Domnului, şi cea Mică, care provine din minunea de la Izvorul Tămăduirii. Aghiasma Mică este echivalentă cu Anafura, care este pâine sfințită la Proscomidie, deosebită de Sfintele Daruri.

Ambele partide vor înainta hotărârile lor Patriarhiei Ecumenice. Visarion din Rapsani, adversar al "colivarilor" a reusit să-l convingă pe patriarhul Sofronie al II-lea şi pe sinodali impotriva acelora. Sofronie a întrunit in iulie 1776, în Fanar, un sinod prin care conducătorii "colivarilor" sunt denunțați şi excluşi din comunitate. Atanasie din Paros, Iacob Peloponezianul, Agapie Cipriotul şi Hristofor din Arta sunt depuşi din preoție, excluşi din monahism şi reduşi la starea de simpli laici, iar adepții lor sunt anatemizați. În anul 1776, Atanasie de Paros pleacă din Sfântul Munte Athos. Abia în anul 1781, în urma unei scrisori personale trimise patriarhului Gavriil al IV-lea, el va fi reabilitat în preoție. Tot acum se vor reanaliza actele sinodului din iulie 1776, ajungându-se la concluzia înşelării de atunci. Drept urmare, "colivarilor" li se va da dreptate, marturisirile lor ajungand normative în toata Biserica.

Scoțând la lumină probleme noi ale Bisericii într-o vreme în care se cerea aceasta, totuşi Sfântul Nicodim Aghioritul niciodată nu a inovat, ci a reactualizat învățătura Sfantului Grigorie Palama şi nu numai. De asemenea s-a ocupat şi de diortosirea operelor Sfântului Simeon Noul Teolog, la îndemnul mitropolitului Macarie al Corintului. Dacă se vorbeşte uneori de o reforma în interiorul Bisericii, promovata de Sfântul Nicodim şi de cei pe care i-a influentat, nu trebuie înțeles că a adăugat ceva nou, el reactualizând doar unele probleme care păreau a fi uitate, iar argumentările pe care se baza erau la nivelul Sfinților Părinți. Opera sa constituie dovada faptului că tradiția patristică nu se opreşte nici la Sfântul loan Damaschin, nici la Sfântul Grigorie Palama, ci continuă până la sfinții contemporani.

## Sfântul Munte în secolul al XX-lea
## Criza duhovnicească

După căderea Constantinopolului în anul 1453 Muntele Athos s-a aflat aproape 500 de ani sub stăpânire otomană, până în 1912. În această perioadă, viața a decăzut, mănăstirile au fost devastate, însă turcii au recunoscut statutul deosebit al Muntelui Athos, inclusiv măsura de interzicere a prezenței femeilor (în 1575, 1753, 1780). Datorită faptului că țările ortodoxe erau subjugate de otomani, mănăstirile au fost susținute în principal de Țările Romane, susținere care încetează după secularizarea averilor mănăstireşti, săvârşita de domnitorul Alexandru loan Cuza în 1863.

În 1822, în timpul războiului de independență al poporului grec (1821- 1829), turcii au ocupat muntele cu forțe militare, ținându-l sub ocupație până în 1828, timp în care mii de femei şi copii işi gasesc refugiul aici. Deşi la lnceput s-au aratat binevoitori față de monahii pe care i-au găsit în Athos, menținând statutul de autonomie şi privilegiile acordate de catre Murat II la 1430, turcii au impus apoi taxe grele, contribuții sub formă de daruri precum şi împrumuturi, au instalat garnizoane în mănăstiri, alungând şi omorând monahi. Toate acestea au condus la reducerea numărului de mănăstiri la 20. Fără intervenția țarului Alexandru I al Rusiei (1777-1825), întreaga comunitate monahală ar fi pierit. Aflându-se sub protecția Rusiei, după 1830 în Athos vin numeroşi călugări slavi-ruşi, bulgari, sârbi, dar şi români. După secularizarea a 400 de mănăstiri în Grecia (1833), comunitatea monahă athonită creşte şi mai mult, cu monahi proveniți din aceste mănăstiri.

În 1878, pe baza hotărârilor tratatului de pace de la Berlin, Imperiul Otoman emite o lege prin care recunoaşte deplina autonomie internă a fiecărei mănăstiri athonite, sub supravegherea *„sfintei comunități a Athosului"* .

Începând cu ultima parte a secolului al XIX-lea şi în tot secolul al XX-lea „statutul de autonomie al Athosului este pus de mai multe ori în discutie datorită pretențiilor de suveranitate ale statului grec asupra acestui teritoriu, care deşi se află în imediata apropiere a spațiului elen, aparține ortodoxiei ecumenice prin caracterul său multinațional, statutul său fiind precizat în mai multe tratate internaționale din secolele trecute".

În urma primului razboi balcanic din 1912-1913, Muntele Athos este eliberat de sub dominția otomană, intrând, din acel moment, sub ocupația Greciei, care se angajează să-i respecte autonomia, scopul ei fiind acela de a asigura pacea şi ordinea interioară. În 1912, Muntele Athos avea 7.754 de monahi şi peste 1.000 de muncitori, meseriaşi şi negustori, în majoritate ruşi, iar în anul 1935 numărul călugărilor a ajuns la 3817, dintre care 2350 greci, 900 ruşi, 350 romani, 160 bulgari, 40 sârbi, 17

georgieni, această cifră continuând să scadă, atingându-se un număr „criză" între anii 1960-1970. Astfel, mănăstirea rusească Sfântul Pantelimon, care în 1904 avea 1.978 de vieţuitori, în 1959 număra mai puţin de 60. De asemenea, marele schit rusesc Sfantul Ilie (n.r.: 300 monahi la începutul secolului) la jumatatea secolului XX avea sub 5 monahi, iar schitul Sfântul Andrei (n.r.: 800 monahi la începutul secolului) a fost complet închis. La Simonos Petras timp de 40 de ani nu au existat noi tunderi monahale.

În cursul negocierilor preliminare pentru semnarea Tratatului de la Londra din 30 mai 1913, ca şi la Conferinţa Ambasadorilor ţinută în acelaşi an, Rusia a oferit o întreaga serie de propuneri alternative pentru viitorul statut al Muntelui Athos: internaţionalizare, neutralitate, suveranitate comună sau protectorat comun sub Rusia şi alte state ortodoxe balcanice. A existat chiar o mică dispută între Grecia şi Rusia în ceea ce priveşte statutul muntelui, monahii fiind divizaţi între cele două tabere. Această chestiune a ramas nerezolvată la acel moment, existând o acceptare tacită a suveranităţii greceşti asupra peninsulei atonite, în urma împărţirii teritoriilor statelor balcanice prin tratatul de pace de la Bucureşti din 10 august 1913.

În timpul primului război mondial, în iarna anului 1915-1916, forţele aliate plănuiesc ocuparea Muntelui Athos. Ele pregătesc în avans o serie de timbre, care trebuiau să apară pe 25 ianuarie 1916; pentru a fi folosite de conducerea republicii monahale, însă lucrurile rămân în stadiul de proiect.

Problema statutului Athosului este ridicată din nou după încheierea primului război mondial, în circumstanţe mai favorabile pentru partea greacă: erau mult mai puţini monahi ruşi, iar regimul bolşevic din Rusia a manifestat un interes scăzut faţă de această chestiune. Ca urmare, potrivit decretului Sfintei Chinonite din 3 octombrie 1913 şi tratatelor internaţionale de la Londra (1913), Bucureşti (1913), Neuilly (1919), Sevres (1920) şi Lausanne (1923), Muntele Athos este considerat parte a statului grec. Însă, în ciuda poziţiei Greciei, care dorea transformarea Sfântului Munte într-un loc numai pentru monahi greci, tratatele au întărit dreptul cetăţenilor de orice naţionalitate de a vieţui aici.

A urmat apoi stabilirea relaţiilor dintre Muntele Athos şi statul grec. În 1924, un comitet alcătuit din 5 monahi a pregătit o *Cartă pentru Muntele Athos,* care codifica rânduielile şi dispoziţiile administrative ce işi aveau originea nu numai în sursele scrise (tipice, chrysobulla, sigillia, rânduieli), ci şi în tradiţia şi practica uzuală. În acelaşi an, carta a fost aprobată de adunarea atonită, cunoscută sub numele de ‚Dubla Sinaxă".

Prin *Constituţia din 1926* „Grecia supune Athosul deplinei sale suveranităţi, act care se desprinde şi din Statutul Organic al Muntelui

Athos". Tot în 1926 Grecia aprobă o lege privind organizarea justiției bisericeşti pe Muntele Athos, care la art. 6 prevede că exercițiul supremului for legislativ şi *de* judecată *(Sinaxa extraordinara dublă)* este supus confirmării de către Ministerul de Externe grec. Din acest moment, viața din Sfântul Munte intră într-o adevarată *perioadă de criza,* întrucât măsurile luate, precum şi principiile după care avea să se conduca acest stat, a cărui autonomie fusese garantată de către marile puteri, aduc atingere însеşi principiilor inițiale după care s-a organizat de la început Athosul.

Aşadar, dacă la începutul secolului al XX-lea Grecia respecta în mod formal autonomia Ahosului, la jumătatea secolului va renunța la această atitudine de mascare a pretențiilor sale de suveranitate, tratând Sfântul Munte ca parte a teritoriului său național. Prin impunerea suveranității i se anulează Sfântului Munte caracterul său interortodox, fiind transformat într-o comunitate exclusiv greceacă. Dacă statul elen şi-a impus suveranitatea civilă, Patriarhia Ecumenică a impus-o pe cea bisericească, trecând Athosul sub directa sa jurisdicție. Constantinopolul, însă, nu şi-a impus doar jurisdicția spirituală, ci s-a implicat în toate sferele care privesc problemele de organizare şi conducere, săvârşind act de jurisdicție deplină asupra Sfantului Munte. Astfel, după al doilea război mondial au fost trimise la Athos două delegații patriarhale cu scopul de a lua măsuri administrative, încălcând prin aceasta autonomia athonită.

În 1947 a fost trimisă prima delegație care, în colaborare cu reprezentanții celor 20 de mănăstiri tradiționale au luat următoarele hotărâri:

1. Să se organizeze o bună pază a bibliotecilor, arhivelor şi odoarelor de la Athos;
2. Să se reactiveze şcoala athonită;
3. Să se oprească exodul monahilor din Athos, iar monahii athoniți aflați în afara teritoriului Sfântului Munte să fie obligați să revină la metaniile lor;
4. Să se stârpească vagabondajul călugărilor numiți zeloți sau cavioți, care strică rânduielile Athosului, prin măsuri de identificare şi de obligare a lor să renunțe la vagabondaj şi să se supună rânduielilor athonite. În acest scop a fost instituită o epitropie, căreia i s-a dat mandat să ducă la îndeplinire hotărârile luate.

Toate aceste masuri nu sunt rele prin ele insele, ci modul lor de impunere este nepotrivit, deoarece acestea ar fi trebuit sa fie propuse de conducerea autonomă a Sfantului Munte, şi nu de Patriarhia Ecumenică. Partea negativă a acestor hotărâri constă în inițiativa de a repopula Athosul cu tineri greci, şi nu cu reprezentanți

ai tuturor Bisericilor Ortodoxe care au aşezăminte acolo.

Din hotărarile luate în anul 1951, prin colaborarea celei de a doua delegații patriarhale cu o "adunare extraordinară" a comunității athonite şi în deplin acord cu guvematorul grec, reiese clar că starea în care se afla Athosul era destul de precară, aflându-se pe o pantă descendentă atat de natură duhovnicească, dar şi economică.

Atitudinea exclusivistă a grecilor manifestată în special după al doilea război mondial a dus la imposibilitatea chiar a vizitării Sfântului Munte. Astfel, în 1951, cu ocazia serbărilor legate de împlinirea a 1900 de ani de la sosirea Sfântului Apostol Pavel în Grecia, participanților nu li s-a permis vizitarea Athosului, cu toate că şi-au exprimat această dorință, decât la sfârşitul serbărilor şi doar delegației sârbe, probabil datorită atitudinii de „tovărăşie" pe care călugării sârbi athoniți au avut-o în unele momente ale istoriei față de greci.

Odată cu anul 1970 începe un proces de repopulare a Muntelui Athos, mai întâi prin venirea unor comunități monahale constituite în afara Muntelui Athos, în principal în Grecia: Meteora, împrejurimile Atenei, insula Patmos etc. Aceste grupuri de oameni au intrat în diferite mănăstiri, precum Simonos Petras (cazul părintelui Macarie, 1973), Grigoriou, schitul lvironului, Dochiaru, Xenofont ş. a., sau au preluat mănăstiri care erau aproape pustii, precum Stavronikita (1968). Numărul total al călugărilor nu s-a schimbat semnificativ, deoarece mulți monahi din vechea generație au murit şi au fost înlocuiți de cei tineri. În 1990, la Mănăstirea Sfântul Pantelimon erau 35 · de călugări, la Mănăstirea Zografou se găseau 15, Hilandaru număra 46 de viețuitori, iar la schiturile româneşti Lacu şi Prodromu se nevoiau 64 de monahi.

Însă, această întrerupere de câteva decenii a fost decisivă pentru viața monahală atonită, fiind un proces asemanător cu cel petrecut în țările comuniste. Acestui fenomen vizibil de depopulare-repopulare, cauzat de evenimente politice şi sociale (dar controlat cu atenție de autoritățile civile) i se alătură un fenomen mai puțin vizibil şi mai putin cunoscut, chiar trecut sub tăcere: războiul dintre monahii atoniti şi Patriarhia Constantinopolului pentru apărarea dreptei credințe.

Situația Sfântului Munte s-a schimbat, deci, într-un mod neaşteptat. La începutul anilor 1980 o statistică înregistrată după 1971 demonstrează o creştere a numărului monahilor cu aproape 200. Era prima creştere de acest fel de după primul război mondial. Se poate vorbi astfel atât de o creştere cantitativă cât şi de o creştere calitativ duhovnicească.

În 1965, conform unei statistici în Sfântul Munte nu existau mai

mult de 10-15 monahi cu studii universitare, iar astăzi sunt de ordinul sutelor. Doi pelerini occidentali au vizitat în anul 1966 Sfântul Munte şi scriind despre Stavronikita prevedeau sfârşitul ei rapid. În 1968 Stavronikita a fost abandonată dar va fi reînviată câteva luni mai târziu. Un mic grup condus de Vasile Gondicakis s-a instalat la Stavronichita. În curând, Athosul a redevenit centrul viu al monahismului, întrucat Stavronikita s-a dovedit a fi un inceput cu valoare paradigmatică.

În 1973, Efrem de la Nea Skiti, fost ucenic al lui Gheron Iosif Isihastul şia adus ucenicii în mănăstirea Filoteu care era abandonată. Tot în acest an, de Crăciun, părintele Emilian Vafidis a condus o altă comunitate monahală de la Meteora din Tesalia la Simonopetra.

Un an mai târziu, profesorul Gheorghe Kapsanis, fost profesor de teologie la Universitatea din Atena, a condus un alt grup din insula Evia la mănăstirea Grigoriu, iar în 1975 un al doilea grup de monahi de la Nea Skiti conduşi de Hristodoulos s-au aşezat Ia mănăstirea Cutlumş lângă Kareia.

În anul 1976 la Xenofont a venit un grup de monahi care-şi începuseră viața monahală la Meteora sub conducerea părintelui Alexios. Dohiariu a primit un grup de tineri veniți din afară în 1979, care au organizat viața chinovială, iar în 1980 la Xiropotamu şi Costamonitu au sosit grupuri de monahi plecați de la Filoteu. Mănăstirea Dionisiu a primit din interiorul Sfântului Munte un grup de monahi sub călăuzirea părintelui Haralambie, ucenic al lui Gheron Iosif.

În anii 1980 Marea Lavră a fost îmbogățită cu o comunitate puternică şi a revenit la viața chinovială. Karakalu a primit un al treilea grup de monahi de la Filoteu, în timp ce Hilandar, Filoteu şi Vatoped au trecut de la viața idioritmică la chinovială.

Pantocrator, ultima mănăstire rămasă idioritmică, a acceptat un nou grup de monahi şi în 1992 a trecut de asemenea la viața chinovială.

## Gheron Iosif Isihastul

Gheron Iosif Isihastul (1898-1959), cunoscut şi ca Iosif al Peşterii, este unul dintre cei mai reprezentativi părinţi duhovniceşti ai secolului trecut. Dimensiunea sa excepţională rezultă din înălţimea spirituală a vieţii şi lucrării sale, dar şi din remarcabila rodnicie a ucenicilor, şase mănăstiri din Sfântul Munte Athos (Filoteu, Dionisiu, Vatoped, Xiropotamu, Costarnonitu şi Caracalu) fiind astăzi conduse de către fiii săi duhovniceşti, unii dintre ei întemeind numeroase mănăstiri în Grecia şi America de Nord. Chiar dacă a dus o viaţă retrasă, discretă, închinată renunţării de sine, rugăciunii şi contemplaţiei, Gheron Iosif a avut, totodată, o influenţă imensă asupra vieţii duhovniceşti din Sfântul Munte, ale cărei efecte continuă şi astăzi stă se facă simţite. S-a născut în Insula Paros din Grecia, în anul 1898, din părinţii Gheorghe şi Maria, purtând numele de botez Francisc. Rămâne în satul natal până la vârsta adolescenţei, după care va pleca în portul Pireu, unde lucrează pentru un timp. După încheierea stagiului militar activează pentru un timp ca negustor. După varsta de 23 de ani descoperă frumuseţea scrierilor patristice şi în mod particular frurnusetea scrierilor ascetice. Aceste scrieri precum şi un vis al său, au contribuit la sporirea dorinţei tânărului Francisc de a intra în monahism.

În Atena a întâlnit un monah aghiorit de la o chilie din Careea, pe care l-a rugat să îl ia cu sine atunci când se va întoarce în Sfântul Munte Athos. A împărţit apoi toată averea sa săracilor şi celor din casa lui şi a luat hotărârea definitivă de a pleca în Sfântul Munte. Primul său popas în Athos a fost la chilia fericitului monah Daniil Bătrânul, din Katunakia. De aici, simţind râvna fierbinte pentru singurătate, a plecat în căutarea vestitului monah Calinic Katunakiotul, care din motive necunoscute nu l-a primit ca ucenic pe tânărul Francisc. A plecat apoi spre Vigla, în apropierea Marei Lavre, prima mănăstire a Athosului. De la Vigla va trece prin multe peşteri şi locuri, unde au trăit mulţi oameni duhovniceşti. În cele din urmă, s-a întâlnit cu Părintele Arsenie, care va deveni împreună-nevoitor cu dânsul, şi a aflat că împartăşesc aceeaşi dorinţă de isihie, astfel că au hotărât să gasească un Stareţ încercat. L-au gasit pe Stareţul Efrem Dogarul, şi şi-au rânduit viţile pentru a dobândi un maxim de tăcere necesară lucrării rugăciunii inimii. Pe lângă nevoinţa şi rânduiala sa de rugăciune, Părintele Iosif mergea la răsărit într-o peşteră, unde rostea Rugăciunea lui Iisus vreme de şase ceasuri. După multe încercări şi nevoinţe duhovniceşti s-a învrednicit de vederea luminii necreate, primind şi darul rugăciunii neîncetate.

Gheron Iosif a nutrit o evlavie deosebită față de scrierile ascetice ale Sfântului Isaac Sirul. Capitole întregi le spunea pe de rost, mai ales cele despre faptele monahilor şi despre cum trebuie sa fie monahul exemplu pentru ceilalți. Pasajul cel mai important din scrierile ascetice, pe care smeritul monah Iosif îl spunea tot timpul, era călăuzit de dorința de a-l sluji pe cel de langa el. În luna ianuarie a anului 1938, bătrânul Iosif împreuna cu monahul Arsenie au plecat de la chilia Sfântului Vasile la Sfânta Ana mică, unde locul era total depărtat şi ascuns în munți. Aici au întemeiat o mică biserică în cinstea Sfântului loan Botezătorul, Înaintemergătorul Domnului, precum şi trei mici chilii. După o perioadă anume, Iosif Isihastul s-a retras într-o altă chilie, la circa 200 de metri, pe care el însuşi a zidit-o. Treptat, obştea condusă de Gheron Iosif a ajuns la şapte suflete. După aproape 13 ani cantitatea mare de muncă fizică , necesara viețuirii în acel loc, i-a copleşit, cea mai mare parte a părinților îmbolnăvindu-se. Acesta a fost principalul motiv care îl va determina pe starețul Iosif, în iunie 1951, să se mute împreună cu obştea la Nea Skiti, la Chilia Sfinților Fără de Arginți.

În seara de 14 august părintele a cântat toată slujba la privegherea praznicului Adormirii Maicii Domnului şi când s-a împărtăşit cu Sfintele Taine a spus: „Hrană pentru viața veşnică." Când s-a luminat de ziuă (15 august 1959), el stătea pe scaunul său, în curtea schitului şi işi aştepta ceasul. A urmat apoi o vizită a celui rău, după cum spunea chiar el. Însă văzând că sfârşitul nu mai vine, s-a întristat şi toți cei prezenți au început să se roage pentru el. La un moment a cerut metanie de la toți, şi-a fixat privirea spre cer şi după ce a clipit de câteva ori, sufletul i s-a înălțat la ceruri, spunând înainte câteva cuvinte: „toate s-au terminat. Plec. Binecuvântați!"

Acest minunat părinte athonit a lăsat în urma sa o colecție de scrisori trimise unui ucenic, în care sunt abordate diverse teme, unele mai simple, iar altele mai complexe, dar toate având un adânc sens teologic şi având amprenta unui om pe deplin înduhovnicit. Spre exemplu despre rugăciunea minții, rugăciune pe care el a lucrat-o întreaga vreme cât a viețuit în Sfântul Munte, spune: „ a lucra rugăciunea minții înseamnă a te sili pe tine însuți să spui continuu rugăciunea cu gura. Fără întrerupere. La început repede; să nu aibă timp mintea sa nască gânduri trecătoare. Să ai atenția concentrată numai asupra cuvintelor: „Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă". După mult timp, mintea se obişnuieşte şi o spune de la sine. Şi te îndulceşti de ea ca şi când ai avea miere în gură. Şi doreşti sa o spui mereu.Dacă o laşi, iți pare foarte rău. Când mintea ajunge să se obişnuiască şi să se umple - să o învețe bine - atunci o trimite şi în inimă. Pentru că mintea este cea care hrăneşte sufletul. Lucrarea ei este aceea de a coborî în inimă tot ceea ce vede sau

aude, fie bun, fie rău, deoarece în inimă este centrul puterii spirituale şi trupeşti a omului, este tronul minții. Deci, când cel care se roagă îşi păzeşte mintea să nu-şi imagineze nimic şi să fie atent numai la cerințele rugăciunii. Atunci, respirând uşor, cu oarecare efort şi voință, o coboară în inimă şi o coboară înlăuntru şi spune cu ritm rugăciunea: „Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă. La inceput spune de câteva ori rugăciunea şi respiră o dată. După aceea, când mintea se obişnuieşte să stea în inimă, spune rugăciunea o dată la fiecare respiratie: „Doamne Iisuse Hristoase" inspirând şi „miluieşte-mă" expirând. Aceasta se face până când harul dumnezeiesc va umbri şi va lucra în suflet. După aceasta, totul este contemplație (vedere duhovnicească)".

Un alt exemplu: în scrisorile cuviosului învață despre păcatele mari şi cele mici, toate fiind iertate prin pocăință. Iată ce scrie unui ucenic care se îndoise că păcatele sale i-ar fi fost iertate: „Orice greşeală va săvârşi omul, dacă se va pocăi, păcatul i se va ierta, dar imaginea pacatului îi va rămane până la cea din urmă suflare. Când îl va lua somnul sau când nu va mai purta de grijă, vrăjmaşul îi va aduce imaginea în trezvie sau în timpul somnului, pentru a-i întina gândul, pentru a-l face vinovat de păcatele cele vechi sau fie numai pentru a-i împrăştia mintea. Nu-l vezi pe proorocul David, când îl mustra Natan pentru Batşeba? Strigă: „Am păcătuit înaintea Domnului!" şi proorocul Natan îi spune: „Domnul a ridicat păcatul de deasupra ta". A fost iertat, deci, de îndată. Cu toate acestea, toată viața lui a fost chinuit de acest păcat. Întâi a murit copilul pe care l-a născut Batşeba, apoi i-a murit şi celălalt fiu, Abesalom... şi toate acestea după ce a fost iertat de păcat. Prin urmare, deşi omul este iertat pentru păcatul său, rămâne imaginea păcatului şi lucrarea lui. Deoarece tu te-ai lenevit în ultimul timp, a îngăduit Dumnezeu să se întoarcă ispita, pentru a te trezi. Aşa că scoală-te şi strigă: „Fiul lui David, vreau sa văd", şi Se va arăta Iisus, Dătătorul de lumină, trimițându-ți lumina pocăinței şi a cunoştinței dumnezeieşti. Fiul meu, nu mă întristez pentru cele trecute, ci mă bucur pentru cele viitoare. Cel mai mic se binecuvântează de către cel mai mare, iar păcatul mic sau mare se şterge prin pocăința cea adevarată. Deci nu te uita înapoi, ci tinde spre cele viitoare."

Starețul Iosif povesteşte într-una din scrisorile sale despre câțiva părinți pe care i-a cunoscut şi pe care el îi numea ca fiind în „lucrarea contemplației". Unul dintre ei se numea Gheron Ghedeon, care vreme de 40 de ani a stat singur, izolat de ceilalți părinți, practicând rugăciunea minții. În urma acestei rugăciuni a devenit un mare povățuitor şi s-a bucurat de răpirea minții. Apoi mai erau încă doi părinți minunați, pe numele lor Gherasim şi Ignatie. Primul dintre ei a trăit 90 de ani şi dobândise un dar

minunat de la Dumnezeu, darul lacrimilor neîncetate. Cel de-al doilea a ajuns şi el la o vârstă venerabilă, de 95 de ani pentru că toată viaţa s-a rugat neîncetat, gura sa răspândea o frumoasă mireasmă atunci când cineva stătea de vorbă cu el.

Părintele Daniil este monahul care a lăsat în viaţa bătrânului Iosif un adânc respect şi un puternic sentiment de apreciere. Acesta era iubitor de tăcere şi în Postul Mare savârşea Sfânta Liturghie în fiecare zi. Tocmai de aceea a trăit vreme îndelungată, fără să fi fost vreodată bolnav. Liturghia facută de el dura uneori 3-4 ore pentru că se cufunda în rugăciune şi de aceea întârzia în a spune ecfonisurile. Darul său cel minunat era tot ce al lacrimilor şi pentru aceasta nu lăsa pe nimeni să stea langă el în Sfântul Altar, mai ales atunci când săvârşea Sfânta Liturghie. Aceşti părinţi au lasat o puternică impresie în sufletul monahului Iosif şi tocmai de aceea rugăciunea minţii va fi pentru el cea mai puternică armă împotriva diavolilor.

Gheron Iosif ne învaţă despre cele trei feluri ale harului dumnezeiesc (pe care fără îndoială le-a primit) pe care este posibil să-l primească omul dacă el se sileşte întru aceasta: harul curăţitor, cel luminător şi cel desăvârşitor. Astfel, după ce omul ajunge la pocăinţă pentru păcatele sale cele multe, va suferi lupte fără de număr precum şi multe suferinţe. „Atunci, în taină, harul dumnezeiesc îi dă mângâiere şi bucurie, plângere, plăcere şi dulceaţă din cuvintele dumnezeieşti pe care le citeşte, precum şi putere şi curaj pentru lupta duhovnicească. Acesta se cheamă har curăţitor, care ajută în chip tainic pe nevoitorul care se pocăieşte să se cureţe de păcate şi să se păstreze în starea cea după fire". Dacă cel nevoitor işi va duce mai departe nevoinţa şi se va sili pentru roade mai bune, mintea lui va primi luminarea dumnezeiască. Părintele vorbeşte despre cea de-a doua stare a harului: „lumina minţii a harului dumnezeiesc este nematerială, fără seamăn şi fără culoare, lină şi aducătoare de pace. De aceea se şi cheamă har luminător, care luminează mintea şi o face să înţeleagă drumurile sigure ale călătoriei duhovniceşti, pentru ca drumeţul să nu se rătăcească şi să nu cadă". Cea de-a treia stare şi cea la care se ajunge cel mai greu presupune întâi de toate sporirea celei de a doua. Şi spune gheron Iosif aşa: "aceasta ne desăvârşeşte şi este şi se cheamă suprafirească, deoarece este mai presus de fire. Şi dacă, în primele două stări, omul se sileşte prin intermediul gândurilor bune şi al amintirilor duhovniceşti să păstreze virtuţile: iubirea, smerenia, înfrânarea şi celelalte - reuşind, în general, prin gânduri cuvioase şi împotrivitoare sa îndepărteze răutatea patimilor şi să păstreze virtuţile -, din momentul în care vine harul desăvârşitor şi mai presus de fire, atunci toate patimile dispar. Iar virtuţile toate se ţin ca fiind firea proprie, fără strădanii speciale".

Cu prezenţa sa de om al rugăciunii şi isihiei, Părintele a adus o

mărturie cutremurătoare a lui Iisus Hristos, nu numai în Sfântul Munte, ci şi în afara lui. Pe lângă faptul că a contribuit în chip esențial la renaşterea duhovnicească a Athosului, prin ucenicii şi prin scrisorile sale, el a răspândit învățătura isihiei şi a rugăciunii minții în toată lumea. În timpul vieții sale a avut puțini ucenici, dar remarcabili . Ucenicul care i-a scris viața, părintele Iosif cel Tânar, a devenit ulterior părintele duhovnic al Mănăstirii Vatoped, una dintre cele mai mari din Athos. Un alt ucenic direct al lui Gheron Iosif, Arhimandritul Efrem de la Filoteu, a întemeiat opt mănăstiri în Grecia şi şaisprezece în Statele Unite şi în Canada. Şase din cele douăzeci de mănăstiri ale Muntelui Athos – reprezentând un sfert din numărul vieţuitorilor din Sfântul Munte – sunt astăzi conduse de către ucenici ai părintelui. În timp ce mănăstirile pe care aceştia le conduceau deveniseră idioritmice, nefiind locuite decât de câțiva monahi şi fiind marcate de o decădere a vieții duhovniceşti, ucenicii lui Gheron Iosif inspirați de modul său de viață şi de învățăturile sale, au restaurat nu numai modul de viață cenobitic (mai potrivit marilor comunități) dar şi tradiția autentică isihastă, care nu mai era reprezentată în Athos decât prin câțiva pustnici sau de mici comunități izolate. Această întoarcere la tradiția autentică ortodoxă, în întregime conformă cu experiența vieții şi învățătura Sfinților Părinți, nu a fost în întregime o întoarcere la trecut, ci, din contră, ocazia unei înnoiri, care a atras către viața monahală numeroşi tineri de toate condițiile sociale, dintre care foarte mulți urmaseră studii universitare şi exercitaseră în lume profesii diverse.

Putem vorbi, în ultimul sfert al secolului XX *şi* la începutul secolului al XXI-lea, de un adevărat „miracol atonit", pe care Gheron Iosif Isihastul nu ar fi putut să-l îndeplinească de unul singur, dar la care a contribuit într-o mare măsură.

## Sfântul Siluan Athonitul

O altă personalitate athonită din secolul XX este Sfântul Siluan Athonitul. „Marea şi incomparabila experiență a Părinților noştri ne arată din generație în generație că aceia care au fost dăruiți cu vizite ale harului Ia începutul întoarcerii lor spre Dumnezeu sunt relativ numeroşi; dimpotrivă, rari sunt cei ce au perseverat în efortul absolut necesar în continuare pentru a regăsi în chip conştient harul pierdut. Monahul Siluan se numără între aceştia din urmă".

Cuviosul Siluan (Simeon Ivanovici Antonov) s-a născut în 1866 într-o familie modestă de țărani ruşi, alcătuită - pe lângă părinți - din cinci băieți şi două fete. Tatăl lui Simeon, un om plin de adâncă credință, blândețe şi de multă înțelepciune, îi este primul model în viața sa lăuntrică. încă de mic copil, Simeon şi-a pus în gând - avea doar patru ani - ca atunci „când va fi mare să caute pe Dumnezeu în tot pământul". Auzind mai apoi de viața sfântă şi minunile săvârşite de Ioan Zăvorâtul (un sfânt rus contemporan), tânărul Simeon şi-a dat seama că „dacă există Sfinți, înseamnă că Dumnezeu e cu noi şi n-am nevoie să străbat tot pământul să-L găsesc". De îndată ce şi-a dat seama că a găsit credința - împlinise 19 ani - Simeon, înflăcărat de dragostea lui Dumnezeu, simte o prefacere interioară şi atracția pentru viața monahală. Tatăl său s-a arătat însă categoric, obligându-l să facă mai întâi serviciul militar. Cea de a doua chemare la viața monahală, petrecută cu puțin timp înaintea serviciului militar, a jucat un rol hotărâtor în alegerea căii pe care avea să meargă de acum înainte. Simeon a simțit o adâncă ruşine pentru trecutul său şi a început să se căiască fierbinte înaintea lui Dumnezeu, atitudinea sa față de tot ce vedea în această viață schimbându-se radical. A executat serviciul militar la Sankt Petersburg, în batalionul de geniu al gărzii imperiale. Soldat conştiincios, cu o fire paşnică şi purtare ireproşabilă, a fost foarte prețuit de camarazii săi. Dar gândul său era mereu la pocăință, Sfântul Munte Athos (unde trimitea uneori chiar şi bani). În timpul serviciului militar, sfaturile sale salvează de la destrămare tânăra familie a unui soldat căzut în ispită.

Înțelepciunea şi bunătatea sa creşteau de la o zi la alta, iar când s-a întors acasă a mers la episcopul locului, Ioan de Kronştadt pentru o binecuvântare: aceea de a fi lăsat să meargă la Muntele Athos. Negăsindu-l, îi lasă o scrisoare în care îi cere să se roage pentru el şi porneşte la drum către muntele cel sfânt. Pe drum, după cum el însuşi mărturiseşte, „flăcările iadului n-au încetat să vuiască". Dragostea sa pentru Dumnezeu a învins toate acele ispite şi odată ajuns la destinație, merge la Mănăstirea Sf. Pantelimon, în toamna anului 1892.

„Grădina Maicii Domnului", citadela monahismului răsăritean şi oaza spiritualității filocalice, Sfântul Munte cunoştea la sosirea sa un moment de apogeu. În vârstă de 26 de ani, intră în mănăstirea rusească a „Sfântului

Mucenic Pantelimon" (Russikon), unde este introdus în tradiția seculară atonită: rugăciunea singuratică la chilie, lungile slujbe în biserică, posturi, privegheri, deasa mărturisire şi cuminecare, citirea, munca şi ascultarea. Potrivit tradiției de la Rusikkon, tânărul novice a trebuit să stea o perioadă singur şi să mediteze la păcatele săvârşite, urmând ca apoi să facă o spovedanie generală. Duhovnicul i-a spus apoi aceste cuvinte: „ți-ai mărturisit păcatele înaintea lui Dumnezeu, să ştii că toate ți-au fost iertate... De acum înainte începe o viață nouă... Mergi în pace şi bucură-te că Dumnezeu te-a adus în acest liman al mântuirii". Sufletul său simplu şi încrezător a făcut întocmai, fără a şti că şi în bucurie trebuie să ai o măsură, o limită. Iar ispitele şi gândurile trupeşti nu i-au mai dat pace până la următoarea spovedanie, unde a aflat de la duhovnic că gândurile nu trebuie lăsate să intre, ci trebuie alungate. Sfatul acesta avea să îl țină cu sfințenie tot restul vieții.

Fratele Simeon se împărtăşea, astfel, din negrăita bucurie a rugăciunii lui Iisus: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul!". Într-o seară, pe când se ruga înaintea icoanei Maicii Domnului, dobândeşte - ca un dar neprețuit - rugăciunea inimii, ce țâşnea de la sine, fără încetare.

Lipsit de experiență, tânărul frate cade mai apoi pradă unor ispite cumplite: chinurile demonice. După 6 luni de sfâşieri lăuntrice, într-o după-amiază, în timp ce se afla în chilia sa, a atins treapta ultimă a deznădejdii, încercând preț de o oră sentimentul unei părăsiri totale de către Dumnezeu, fapt care i-a cufundat sufletul în întunericul unei spaime de iad. În timpul săvârşirii vecerniei din paraclisul Sfântul Prooroc Ilie, în dreapta uşilor împărăteşti, în locul icoanei Mântuitorului, îl vede pe Iisus Hristos Cel Viu, întreaga sa făptură umplându-se de focul harului Duhului Sfânt, iar o lumină dumnezeiască l-a învăluit, răpindu-i mintea la cer. Intensitatea viziunii i-a provocat fratelui Simeon o stare de epuizare aproape de moarte. În acel moment sufletul său s-a umplut de lumina harului şi a fost răpit până la cer, timp în care a auzit cuvinte de nespus. Această vedere îl va marca pentru tot restul vieții, viață care va fi marcată însă de multă suferință. Tocmai pentru că majoritatea părinților îmbunătățiți au parte de vederea dumnezeiască către sfârşitul vieții lor; iar cei care o primesc la început, după pierderea harului în scopul de a-ți spori şi mai mult asceza, realizează ce au pierdut şi aleargă după Hristos cu lacrimi. Starea această de bucurie, asemănătoare bucuriei pascale nu durează foarte mult şi după ce monahul Semion are parte de o altă vedere, mult mai slabă ca intensitate, dispare. Sufletul său începe a fi iarăşi chinuit de demoni şi cere atunci ajuorul unui bătrân îmbunătățit, pe nume Anatolie, care avusese şi el parte de vederea dumnezeiască, dar spre sfârşitul vieții. Acesta îl întreabă pe Semion despre experiențele sale şi se arată foarte uimit că primise harul Duhului Sfânt. De aceea face şi afirmația necugetată: *dacă ai ajuns deja aşa cum eşti acum, ce vei fi la bătrânețe?* Tocmai aceste cuvinte aveau să-l arunce pe tânărul monah într-un alt păcat îngrozitor, care-l va

depărta şi mai mult de harul ce-I primise: păcatul mândriei. Greşeala stareţului Anatolie era una ce nu trebuia niciodată făcută; anume că un om cu experienţa lui ascetică nu avea voie să facă aşa ceva şi să aducă în sufletul tânărului slava deşartă. Singurul lucru bun pe care îl face totuşi bătrânul este sfatul legat de rugăciune. Anume că rugăciunea să fie închisă în suflet şi niciun gând să nu pătrundă acolo, în cămara cea tainică a omului în timpul rugăciunii. Paza minţii avea să fie o lipsă a monahului ce venise după povaţă, iar după acest episod va învăţa cum să-şi înfrâneze imaginaţia. Acest lucru permitea diavolilor să-l ispitească în permanenţă, imaginaţia fiind canalul prin care ei pot ajunge cel mai uşor la suflet şi-l distrag de la rugăciune.

Cuviosul Siluan face parte dintre acei sfinţi care primesc încă de la începutul căii lor ascetice arătarea desăvârşită a harului lui Dumnezeu. Calea lor este însă cea mai anevoioasă, căci sentimentul părăsirii şi al pierderii harului sfâşie sufletul („nu puteţi înţelege durerea mea" spunea Siluan). După ce este cercetat de două ori de harul dumnezeiesc, urmează o lungă perioadă (15 ani) de alternări continue între vizite ale harului şi părăsiri dublate de intense atacuri demonice. După 15 ani de la prima arătare a Domnului Hristos, într-o înfricoşătoare noapte de luptă spirituală împotriva demonilor, Siluan cade din nou în ghearele unei disperări vecine cu moartea şi necredinţa. Descurajat şi cu inima îndurerată, se ruga fierbinte pentru a descoperi calea de a evita pierderea harului. Şi atunci aude glasul Domnului: „Cei mândri suferă pururea din pricina demonilor". Cere apoi ca Domnul să-l înveţe cum să-şi smerească sufletul, iar răspunsul pe care îl primeşte este: „Ţine mintea ta în iad şi nu deznădăjdui".

Relatarea acestei experienţe este impresionantă: dorul după Dumnezeu a fost de neoprit şi de nestăvilit până într-o seară când gândul deznădejdii îl încearcă iar, la fel ca în primii ani petrecuţi în Sfântul Munte. Atunci, de pe scăunelul care îi era şi pat şi loc de rugăciune, începe a plânge cu lacrimi fierbinţi şi tocmai când se pregătea de închinăciune, umbra grozavă a unui demon i se arată, aşteptând ca sfântul să i se închine. Dialogul care urmează între Dumnezeu şi umilul său supus este cutremurător. Descurajat, Siluan se aşează din nou jos, pleacă capul şi se roagă îndurerat : „Doamne, vezi că demonii mă împiedică să mă rog cu minte curată. învaţă-mă ce să fac ca să se depărteze de la mine". Şi atunci aude în inimă glasul Domnului: „sufletele celor mândri suferă de-a pururea din partea demonilor". Atunci Siluan zice: „Doamne, Tu eşti milostiv, sufletul meu o ştie. Spune-mi ce să fac ca sufletul meu să se facă smerit." Şi din nou Domnul îi răspunde în inima sa, dându-i soluţia practică a problemei, metoda cea mai sigură a câştigării smereniei: „Ţine mintea ta în iad şi nu deznădăjdui!". Rezultatul acestei descoperiri dumnezeieşti va fi unul important pentru Sfântul Siluan. Începând din acel moment, sufletului său i s-a descoperit că rădăcina tuturor păcatelor, sămânţa morţii e mândria, că Dumnezeu e smerenie şi cine doreşte să ajungă la Dumnezeu trebuie să dobândească smerenia. Şi-a dat seama că marea smereni

a lui Hristos, atât de plină de o negrăită blândețe, pe care îi fusese dat să o guste în clipa arătării Lui, e o însuşire a iubirii dumnezeieşti. Ştia de acum că orice efort ascetic trebuia îndreptat în vederea dobândirii smereniei. Va înțelege prin această experiență multe din tainele sfinților părinți, ai marilor asceți, care au dat dovadă în timpul vieții lor de un adânc sentiment de smerenie, precum Sfântul Pimen cel Mare, Sfântul Antonie cel Mare, Sfântul Sisoe cel Mare, Macarie Egipteanul şi nu în ultimul rând, Sfântul Serafim de Sarov, care după pierderea harului, a stat pe un bolovan 1000 de zile şi nopți, rugându-seja Dumnezeu să-l miluiască.

Din acel moment Siluan urmează calea de foc ce i-a fost arătată, iar harul nu-1 mai părăseşte ca mai înainte, primind din nou de la Duhul Sfânt puterea de a iubi. În această stare, Cuviosul Siluan începe să înțeleagă în profunzimea lor marile taine ale vieții duhovniceşti.

Expresia „Ține mintea ta în iad şi nu deznădăjdui!" a fost interpretată în diverse feluri:

1) într-un sens psihologic-subiectiv - ca un cuvânt de mângâiere şi încurajare pentru suferința umană, ca un fel de a spune : „Viața mea e un iad, dar Dumnezeu, prin Siluan îmi spune că şi în aceste condiții dificile nu trebuie să disper";

2) într-un sens analogic-obiectiv - speculativ, ca o expresie particulară a răsturnării paradoxale generale a valorilor naturale, adusă de Evanghelia lui Hristos prin Fericirile şi crucea Sa, ca un fel de a spune : „Nu ajungi la înviere decât trecând prin moarte, la slavă numai prin umilință, la bucurie şi lumină numai prin suferință şi întuneric";

3) într-un sens ascetic-terapeutic - cel mai dificil de înțeles şi practicat: autocondamnarea ca armă de luptă împotriva mândriei şi a disperării, aceasta din urmă fiind ea însăşi o formă extrem de subtilă a orgoliului. Perceput astfel, cuvântul apare ca expresie a unei pocăințe maxime şi permite evitarea celor două extreme păgubitoare : speranța fără conştiința păcătoşeniei(„Sunt un sfânt") şi, respectiv, conştiința păcătoşeniei fără speranță(„Nu mă voi mântui niciodată").

În aplicarea lui însă, cuvântul cuviosului Siluan trebuie adaptat pe măsura puterilor fiecăruia, în sensul unei înaintări prin nejudecare, autocondamnare şi căință pe calea dobândirii smereniei, „poarta împărăției". Sfântul Siluan ne învață: „nimic nu e mai bun decât a vieții în smerenie şi iubire; atunci în suflet va fi mare pace şi el nu se va ridica deasupra fratelui. Dacă vom iubi pe vrăjmaşi, atunci mândria nu va avea loc în suflet, căci în iubirea lui Hristos nu este ridicare deasupra. Mândria mistuia ca un foc tot ce-i bun, dar smerenia lui Hristos e de nedescris şi dulce. Dacă oamenii ar şti aceasta, tot pământul ar învăța această ştiință. Toată viața, zi şi noapte o învăț, dar nu pot să-i dau de cap. Sufletul meu se gândeşte mereu: n-am atins încă ceea ce doresc şi nu pot avea odihnă, dar cu smerenie vă rog, fraților, care

cunoaşteți iubirea lui Hristos: rugați-vă pentru mine, ca să fiu izbăvit de duhul mândriei şi să se sălăşluiască întru mine smerenia lui Hristos ".

Puțin câte puțin, în rugăciunea sa începe să predomine compătimirea pentru cei ce nu-l cunosc pe Dumnezeu. Fiind însoțită de lacrimi din belşug, rugăciunea sa trecea dincolo de marginile timpului. Duhul Sfânt îi îngăduia să trăiască aievea iubirea pentru „întreg Adamul", adică iubirea lui Hristos pentru toată omenirea, smerenia şi dragostea. Ucenicul său cel mai apropiat, Arhimandritul Sofronie, ne relatează o conversație a părintelui cu un monah oarecare. Acesta din urmă îi spune sfântului cu un aer de vădită satisfacție: „Dumnezeu îi va pedepsi pe toți ateii, care vor arde în focul cel veşnic". Iar starețul Siluan, vizibil chinuit îi răspunde: „Ei bine! Spune-mi rogu-te, dacă ajungi în rai şi de acolo poți vedea cum arde cineva în focul iadului, vei putea fi în pace?" „Ce să fac? E vina lor," a spus celălalt. Atunci cu fața îndurerată, starețul a răspuns: „Iubirea nu poate îndura acest lucru...Trebuie să ne rugăm pentru toți oamenii." Ajunsese să-i iubească şi pe cei care nu îl au pe Dumnezeu. El care văzuse slava dumnezeiască nu putea suporta ca cineva să trăiască în lipsuri şi departe de marea iubire a Tatălui Ceresc. Noua sa ascultare la mănăstirea Sf. Pantelimon, cea de econom îl ajuta şi mai mult în a-şi arăta dragostea fără margini pe care o purta cu sine. Se arăta milostiv şi blând față de toți cei pe care îi avea la ascultare, deşi nu erau puțini la număr, îmbinarea aceasta extraordinară între smerenie şi iubire, în persoana starețului trebuie să fie un model tuturor oamenilor.

Înscrierile sale, cuviosul stareț arată şi un mod prin care el îmbina dragostea cu virtutea smereniei astfel: „Ce să dau în schimb Domnului meu? Sunt un ticălos, Domnul ştie aceasta, dar îmi place să-mi smeresc sufletul şi să-l iubesc pe aproapele meu, chiar dacă el m-a ocărât. Neîncetat îl rog pe Domnul, ca El, Cel Milostiv, să-mi dea ubirea de vrăjmaşi, şi prin milostivirea lui Dumnezeu am simțit că este iubirea lui Dumnezeu şi iubirea aproapelui; ziua şi noaptea cer de la Domnul iubirea şi Domnul îmi dă lacrimi să plâng pentru întreaga lume. Dar dacă osândesc pe cineva sau îl privesc de sus, lacrimile seacă şi atunci în suflet lucrează urâtul; şi iarăşi încep să cer de la Domnul iertare şi, Domnul cel Milostiv mă iartă pe mine păcătosul. Fraților, scriu înaintea feței Dumnezeului meu: smeriti-vă inimile voastre şi veți vedea mila Domnului, şi încă de pe ,pământ veți cunoaşte pe Ziditorul ceresc şi sufletul vostru nu va cunoaşte săturare în iubire". Aceeaşi iubire l-a îndemnat pe Siluan să-şi aştearnă în scris experiența interioară, extraordinara sa viață duhovnicească, ignorată aproape cu totul de confrații săi monahi. În această perioadă a vieții sale îl descoperă Arhimandritul Sofronie, cel care avea să publice însemnările sale.

Sfârşitul pământesc al Cuviosului Siluan de la Athos a fost la fel de blând, liniştit şi smerit ca întreaga sa viață de călugăr. O scurtă suferință a marcat momentul trecerii în lumea celor drepți, starețului Siluan citindu-i-se canonul de rugăciune către Maica Domnului la ieşirea cu greu a sufletului. El

părăseşte lumea aceasta perfect lucid, dar smerit, nederanjând pe absolut nimeni nici măcar când şi-a dat sufletul în mâinile Domnului. Era într-o după amiază de septembrie a anului 1938, în 24 de zile când trupul i-a fost pus în mormânt după rânduiala de la Athos, cusut în rasa ce-l acoperise toată viața.

Ne-au rămas de la Sfântul Siluan câteva însemnări, traduse astăzi în mai bine de 15 limbi de circulație internațională. Sunt în felul lor o transpunere a Filocaliei într-un limbaj simplu, capabil să atingă inima tuturor şi o mărturie a vieții de sfințenie pe care el a trăit-o în Duhul cel Sfânt. Prin exemplul vieții lui poate fi numit un Sfânt Părinte al Bisericii Ortodoxe, canonizarea sa, din 26 noiembrie 1987, fiind un exemplu al recunoaşterii vieții sale sfinte.

Un alt lucru important pe care trebuie să-l legăm de viața Sfântului Siluan este înființarea mănăstirii de Ia Essex, Anglia, de către cel mai apropiat ucenic al său, părintele Sofronie Saharov. Acesta, rus de neam şi cu adevărate înclinații spre studiu, a stat lângă marele sfânt părinte vreme de opt ani, din 1930 până în 1938, la moartea starețului. Cincizeci de ani mai târziu avea să ridice din temelii prima biserică cu hramul Cuviosul Siluan, în inima unei țări divizate total din punct de vedere religios. Linia învățăturilor acestui sfânt părinte merge pe aceeaşi a Starețului său. El afirmă în una din scrierile sale următoarele: „mândria este răutate şi întuneric. Într-însa se află rădăcina tuturor păcatelor. Domnul şi-a început predica pe pământ chemându-ne la pocăință. Cuvântul grecesc *μετανοια* înseamnă o schimbare radicală a vieții noastre, trecerea la o nouă perspectivă şi anume, prin smerenie, în înălțarea către Cel Preaînalt; căci prin mândrie noi am căzut în întunericul cel mai dinafară".

Poporul român are şi el, prin părintele Rafail Noica, un următor al învățăturilor Sfântului Siluan prin faptul că el a viețuit o perioadă însemnată la mănăstirea de la Essex. Fiul marelui filosof Constantin Noica a plecat din țară la vârsta de 13 ani, împreună cu mama sa, mergând în Anglia. După o rătăcire de mulți ani prin mrejele aşa-ziselor biserici apusene (anglicană, penticostală, baptistă, ş.a.) se decide să revină la Ortodoxie: „am simțit ca o lumină în sufletul meu gândul de a mă întoarce la Ortodoxie", mărturiseşte el după întâlnirea cu Arhimandritul Sofronie. Este tuns în monahism în anul 1965, iar după 38 de ani revine în țară. Smerenia caracteristică cuviosului Siluan este prezentă şi la el, afirmând cu ocazia unei conferințe când este întrebat despre ce a scris: „Am scris o singură carte, care se numeşte Gânduri. Am scris-o, mai ales, din îndemnul cuiva, care se aştepta ca fiul lui Noica să scrie o carte. Şi când a deschis această carte, prima pagină era albă, a doua era albă şi toate celelalte la fel. Acum, la sfârşitul vieții mele, mă gândesc să scriu altă carte care s-ar numi Memorii, fiindcă aşa scriu toți oamenii mari. Or, cum eu mi-am pierdut memoria, această carte va fi asemenea celei dintâi!" De atunci, părintele Rafail s-a stabilit la o sihăstrie din munții Apuseni, venind din când în când în lume pentru a împărtăşi experiența sa.

Prin viața sfântă şi însemnările Părintelui Siluan Athonitul, Mântuitorul Hristos transmite un mesaj umanității strivite de absurditatea experiențelor cotidiene, durere şi deznădejde. Teologia sa este o „teologie simplă, dar profundă, similară celei a episoadelor ioaneice şi clar izvorâtă din rugăciune: *rugăciune* devenită (în litera şi duhul celebrei apoftegme evagriene) *teologie,* iar *teologia* fiind *rugăciune*". Aceasta este însemnata contribuție a Cuviosului Siluan Athonitul la revigorarea spiritualității athonite, mărturisind fără încetare că Dumnezeu este Iubire nesfârşită, şi nepătrunsă.

## Părintele Teoclit Dionisiatul

Cea mai de seamă personalitate athonită care a păstrat linia ascetic-duhovnicească athonită şi totodată cel mai original, fecund şi important teolog al Sfântului Munte din secolul nostru îl constituie incontestabil venerabilul monah Teoclit Dionisiatul.

S-a născut la 6 august 1916 în oraşul Naupaktos din Peloponez, primind la botez numele de Theodoros Boutsinas. După absolvirea gimnaziului la Patras, a lucrat o vreme ca funcționar într-un birou, făcând un stagiu şi în redacția unui ziar eparhial. în vara anului 1937 vizitează pentru prima oară Athosul, după care între 1937-1939 efectuează serviciul militar. Între octombrie 1940 - aprilie 1941 participă la lupta armatelor greceşti contra invaziei naziste. În vara anului 1941, însoțit de un prieten, face vizita hotărâtoare Ia Athos, în urma căreia la 17 iulie 1941 intră ca frate la mănăstirea Dionisiu (unde cu un secol jumătate înainte intrase în monahism şi Sfântul Nicodim Aghioritul), devenind sub numele de Teoclit ucenicul egumenului Gavriil Dionisiatul (1886-1983). Sub ascultarea părintelui său duhovnicesc începe o lunga perioadă de intensă asceză şi viață de rugăciune, asimilând în acelaşi timp prin intermediul lecturilor intensive esențialul operelor Sfinților Părinți.

Activitatea publicistică va lua proporții cu fiecare an, începând din 1951, odată cu publicarea primelor articole pe teme duhovniceşti în revistele *„Aghioritiki Vivliothiki*" şi „O *Aghios Pavlos Xiropotamitis*". O selecție a articolelor publicate va fi cuprinsă în cele trei volume de „Flori athonite", iar între 1973-1980 va fi redactorul importantei reviste a Sfântului Munte „Athoniki Dialoghi" (Dialoguri athonite). În decembrie 1955 editura „Astir" din Atena editează faimoasa apologie sub formă de „dialoguri" a monahismului athonit: „Între cer si pământ" , care va primi „elogiul" Academiei elene. Datorită activității sale din ultimele patru decenii, monahul Teoclit s-a afirmat ca cel mai prolific scriitor teologic şi duhovnicesc al Sfântului Munte din secolul XX.

Între cărțile sale se numără: monografii despre Sfinții: Nicodim Aghioritul lf (1959), Grigorie Palama (1976), Nectarie al Eghinei (1979), Antim al Chiosului (1987); un al doilea volum de ,,diaIoguri athonite" despre Teologia rugăciunea minții (1975); cartea despre Maica Domnului în teologia Părinților şi imnografia Bisericii (1988). De asemenea, s-a evidențiat ca un neobosit traducător din neogreacă şi comentator al textelor filocalice: introducerea la Pateric (1970), traduceri amplu adnotate ale Capetelor Sfinților Marcu Ascetul (1974), Evagrie Ponticul (1974; Despre rugăciune), Maxim Mărturisitorul (1976; cele „400 capete despre iubire"), Diadoh al Foticeii (cele 100 de capete), Grigorie Palama (Către monahia Xeni), la care se adaugă introducerea şi notele la cele cinci volume ale traducerii neogreceşti a Filocaliei (A. Gallitis, 1984- 1988).

Asemenea „colivarilor" din secolul al XVIII-lea, monahul Teoclit s-a impus ca un polemist redutabil şi un critic implacabil a tot ceea ce ar fi putut tenta la falsificarea tradiției dogmatice şi spirituale ortodoxe în integritatea ei. Prin publicistica sa, el s-a manifestat ca un adversar intratabil al excrescențelor anticreştine ale modernității, al intelectualismului teologiei academice, pietismului moralist şi pseudomonahal al organizațiilor religioase laice, utopiei „civilizației elenocreştine" precum şi teologiei „neo-ortodocşilor" generației anilor '60 ieşiți din pietismul organizațiilor pentru a cădea într-un existențialism teologic de coloratură „erotică". În ultimele decenii, cuviosul Teoclit Dionisiatul a fost protagonistul unor răsunătoare polemici, dintre care cele mai elocvente sunt: replica dată răstălmăcirii misticii ortodoxe de către teologul academist şi pietist P. Trembelas în 1975 şi critica severă a „erotologiei neonicolaite" a prof. Chr. Yannaras (1987-1990).

Pentru intransigența şi verticalitatea sa morală, pentru larga sa cultură teologică şi spirituală, ca şi pentru atitudinea curajoasă împotriva tentative regimului militar al „coloneilor" de a suprima în 1969 autonomia Sfântului Munte, monahul Teoclit a fost ales în patru rânduri (1974-1975; 1979-1980; 1984-1985; 1989-1990) în funcția de „protepistatis" sau de preşedinte al comitetului executiv (Hiera Epistasia) format din 5 membri ai organului executiv şi administrativ suprem al Sfântului Munte alcătuit din reprezentanții celor 20 de mănăstiri imperiale ale Athosului (Hiera Synaxis). Fără nici o exagerare deci, se poate spune că fără Teoclit Dionisiatul, „reprezentantul şi apologetul cel mai bine cunoscut, monahismul athonit actual n-ar putea fi înțeles suficient".

De asemenea a avut mai multe ascultări în mănăstirea Dionisiou: timp de 12 ani a lucrat la secretariatul mănăstirii, apoi la arhondaric, încă şase ani la bucătărie, iar timp de 25 de ani a fost reprezentant al mănăstirii, fiind ales ca protoepistat de patru ori. Prin redactarea textelor necesare, a colaborat alături de părintele Athanasie Iviritul de la mănăstirea Dionisiu la canonizarea Sfântului Nicodim Aghioritul de către Patriarhia Ecumenică.

Cuviosul Teoclit a locuit în Athos 66 de ani, scriind în jur de 50 de cărți în care a explicat şi a lămurit diferite probleme pe care teologia ortodoxă şi viața bisericească a Greciei, şi nu numai, le-a întâlnit în secolul al XX-lea.

Părintele Teoclit a oferit imaginea vie, pozitivă şi captivantă a autenticei spiritualități ortodoxe în cele două extraordinare cărți de „dialoguri" duhovniceşti (1957, 1967). Primul volum constituie o apologie dialogică a monahismului aghioritic, având ca obiect filocalia, iar în ediția a Il-a, cea definitivă, volumul conține relatarea a două serii de dialoguri la Athos, al căror martor şi protagonist a fost părintele Teoclit. Cel de-al doilea volum este axat pe apologia rugăciunii ca teologie supremă în Ortodoxie.

Unind în ele obiectivitatea discursului teologic cu concretețea şi spontaneitatea evenimentului şi patosului liric al confesiunilor, *Dialogurile la Athos* editate de cuviosul Teoclit alcătuiesc poate cel mai important

monument literar al teologiei spirituale a Ortodoxiei ultimelor decenii, constituind o veritabilă „summă" dialogică şi o „apologie" unică a tradiției spirituale ortodoxe conservate de secole Ia Sfântul Munte în întreaga ei profunzime şi sublimitate. Cele două volume reprezintă, pe lângă o expresie fidelă şi memorabilă a spiritului ortodox în integritatea lui autentică şi netrecătoare, şi un „răspuns" concret adresat unor provocări şi interogații specifice formulate la adresa spiritualității ortodoxe în Grecia postbelică. În plus, au o dublă finalitate: ele îşi propun să fie o remarcabilă reafirmare, vie şi concretă, a idealului suprem al spiritualității şi teologiei ortodoxe, în înțelegerea filocalică; în conținutul lor însă, printre rândurile demersului lor precumpănitor pozitiv, se poate citi o polemică implicită, reținută, dar nu mai puțin categorică, față de ceea ce autorul consideră a fi o deformare a idealului patristic al vieții şi spiritualității ortodoxe autentice (volumul 1), şi, respectiv, o pervertire a înțelegerii patristice a teologiei (volumul 2) în viața națiunii elene moderne şi Bisericii Ortodoxe actuale. În mare parte, aceste devieri nu sunt altceva decât ecourile în plan spiritual ale unei acute crize economice, sociale şi ideologice care au marcat şi marchează în continuare istoria elenă modernă. în acest sens putem evidenția câteva repere cronologice: catastrofa elenismului din Asia Mică (1921); ocupația germană şi rezistența (1941-1944); un sângeros război civil între radicalii revoluționari comunişti şi regimul conservator de dreapta susținut de plutocrație şi de oficialitățile religioase (1946-1949); dictatura juntei militare a „coloneilor", drama cipriotă (1967-1974); aderarea Greciei la Comunitatea Economică Europeană (1980); prima venire la putere a unui guvern socialist, PASOK (1981). În acest context istoric se înscrie o profundă criză de identitate spirituală şi religioasă a Greciei moderne scindată între adepții secularizării şi occidentali zării rapide şi cei ai naționalismului xenofob şi ai fundamentalismului ortodox.

Ca urmare a acestei crize economice, sociale şi spirituale marcate de fenomenele sărăcirii țărănimii, proletarizării şi urbanizării lor în marile aglomerații citadine, crizei economice (care a dus lamigrația temporară sau definitivă a unei părți a populației spre America şi spre Occident ca emigranți), din diferite direcții tot mai multe voci au început să critice idealul spiritual tradițional al Ortodoxiei, ascetic şi contemplativ (reprezentat şi susținut de Athos) considerat „retrograd" şi „pasiv" şi ca atare incompatibil cu exigențele seculare, „practice" şi „activiste" ale modernizării unei Grecii cât mai prospere. în plus, monahismul, spiritualitatea şi teologia isihastă începeau să aibă critici chiar în interiorul Bisericii, printre ierarhi, teologi şi laici. Astfel, ascetismul mistic contemplativ era considerat insuficient şi lipsit de eficiență socială, fiind propus în locul acestuia un ascetism eticist de inspirație protestantă al frățiilor ortodoxe ce promovează un creştinism social şi în acelaşi timp extravertit.

Se reclama insistent o „reformă vasiliană" a monahismului ortodox, „socializarea" lui sau activarea lui ca diaconie socială (apariția monahismului

„slujitor"), cu alte cuvinte asimilarea Iui cu etosul şi activismul organizațiilor religioase laice „cvasi-monahale" din lume. Prin urmare, între anii 1950-1960, universitățile şi asociațiile laice au creat o atmosferă negativă la adresa monahismului ortodox tradițional şi spiritualității lui, în acord cu încercarea de impunere socială a unui nou „creştinism" activist, necontemplativ, şi a unui nou „ascetism" social de inspirație clar occidentală. Printre primii care au tras un semnal de alarmă avertizând împotriva consecințelor nefaste ale unei asemenea evoluții ecleziale şi teologiei a fost monahul Teoclit Dionisiatul. Pledând cu patos în favoarea verticalismului duhovnicesc, a maximalismului ascetic, a introversiunii şi personalismului autenticului monahism şi spiritualității ortodoxe a Sfinților Părinți, el a denunțat în termeni categorici iluziile, platitudinea şi inconsistența minimalismului ascetic al extroversiunii orizontaliste şi socializate ce caracterizează creştinismul secularizat „modern" şi pseudo-monahismul, arătând, în acelaşi timp, că acestea sunt „terra incognita chiar şi pentru episcopi şi clerici". Fiind influențați de Occident, teologii şi ierarhii greci cereau un monahism social, ignorând sărăcia lui spirituală şi învățând, astfel, un creştinism total necunoscut Părinților. Prin crearea unor false opoziții între Evanghelie şi monahism, între morala socială şi spiritualitate, monahul Teoclit arată că aceştia au uitat faptul esențial că „toți Părinții Bisericii au fost monahi şi au trăit monahal" şi că, în ultimă instanță „teologia ortodoxă e teologia Părinților şi teologia Părinților e teologia ortodoxă". Toate scandalurile şi dezbinările în Biserică, diminuarea sfințeniei, înmulțirea rătăcirilor în teologie şi în viața morală şi spirituală a creştinilor sunt consecințe ale desconsiderării duhului ascetic monahal ce caracterizează viața Bisericii Ortodoxe. Rugăciunea, postul şi privegherea au fost socotite ca fiind potrivite doar pentru monahi, creştinismul actual devenind, astfel, unul superficial, formalist şi căldicel.

Mesajul monahului Teoclit se desprinde cu claritate din cele două volume de dialoguri: *ortodoxia are nevoie de un monahism spiritual şi de o teologie duhovnicească.* Altfel, lipsit de fundament şi suflu duhovnicesc întregul activism misionar şi social al Bisericii îşi pierde specificul, forța şi dinamismul ortodox inconfundabil. Acest gând revine ca un laitmotiv în toată opera cuviosului Teoclit Dionisiatul. El a fost exprimat şi într-o convorbire duhovnicească avută cu un grup de monahi români în frunte cu pr. arhim. Cleopa Ilie cu ocazia unui pelerinaj în Sfântul Munte, convorbire redată de părintele Ioanichie Bălan în frumoasa sa carte de „mărturii" despre acest itinerar românesc la „Locurile Sfinte": „Primul lucru pentru a ne mântui e să ne sfințim viața, să ne despărțim şi să ne unim cu Dumnezeu. Acesta e cel mai mare scop al vieții noastre"; „După ce ne-am unit cu Hristos, diaconia, slujirea vine de la sine şi în chip firesc ajutată de harul lui Dumnezeu. Dacă omul e robit de patimi, sufletul lui e întunecat şi nu poate lumina şi zidi pe alții, pierdem suflete şi ne pierdem noi înşine mântuirea. Deci întâi să ne curățim pe noi, apoi să luminăm şi să vindecăm pe alții."; „Să apărați Ortodoxia! Să

menținеți Duhul Evangheliei şi al Sfinților Părinți!"; „Să ne silim să facem pe oameni duhovniceşti, deprinzându-i nu numai cu nevoința trupească, ci şi cu cea sufletească"; Un singur sfat: „Să ne rugăm, să ne rugăm, să ne rugăm!".

Cuviosul Teoclit Dionisiatul se distinge ca un reprezentant şi continuator fidel al Tradiției spirituale ortodoxe celei mai vechi şi autentice, cea a marilor Bătrâni de la Athos din ultimele decenii ale secolului al XlX-lea şi prima jumătate a secolului al XX-Iea, ca egumenul Gavriil Dionisiatul (1886-1983) al cărui ucenic şi fiu duhovnicesc a fost, ieromonahul Atanasie Iviritul, ş.a. Prin urmare, teologhisirea sa se plasează în descendența directă a teologiei Sfinților Grigorie Palama (1295-1359) şi Nicodim Aghioritul (1744-1804), prin care asimilează şi continuă fidel, atât în litera, cât mai ales în spiritul şi metoda ei, marea Predanie duhovnicească filocalică şi patristică a Bisericii răsăritene în integralitatea exigențelor ei spirituale şi intelectuale. Părintele Teoclit a deplâns starea profundă de păcătoşenie în care se află lumea de astăzi: unii se răzvrătesc şi spun că nu mai există Dumnezeu, pe când alții îl primesc pe Dumnezeu într-un mod artificial (Yannaras) fiind în afara adevărului şi a adevăratei iubiri şi credințe în Dumnezeu. Superficialitatea constă în întâietatea cinstirii creației înaintea Creatorului, adică a omului înaintea lui Dumnezeu. Orientarea teologiei cuviosului Teoclit se delimitează categoric față de toate direcțiile şi tendințele din teologia greacă actuală, în primul rând față de cele ale „neozoiştilor" inovatori („atoniți" şi „neoortodocşi), cât şi față de cele ale „paleozoiştilor" conservatori al căror mentor teologic a fost prof. Panagiotes Trembelas (1886-1977). În calitatea sa de „vechi-zoist" şi întemeietor al unei noi organizații ortodoxe laice, frăția teologilor „Sotir" (1961), prof. Trembelas face parte din vechea gardă a „Zoi"-ului fiind un adept al idealurilor şi metodelor acestei organizații din care s-a inspirat în mare măsură în orientarea generală a scrisului lui teologic şi pe care le-a susținut activ prin opera sa, conferindu-Ie un conținut teologic. Reprezentant tipic al unei teologii academice conservatoare, intransigent „ortodoxiste" şi anti-occidentale în manifestare, dar în continuitate cu tradițiile şcolii de teologie ateniene din ultimele decenii ale secolului XIX şi începutul secolului XX în care s-a format, el este autorul unei opere teologice imense care acoperă aproape toate disciplinele teologice: dogmatica, apologetica, omiletica şi catehetica, liturgica şi interpretarea Scripturii. Deşi elaborată în mare parte după apelul de reîntoarcere la Părinți lansat de Congresul de Teologie de la Atena (1936), în opera sa, în care biblicismul şi ritualismul domină, se resimte prea puțin din spiritul şi metoda teologhisirii patristice autentice, recursul la ) Părinți limitându-se la simple citate de susținere a tezelor proprii scoase din operele Sfinților Părinți, dar numai până la Sfântul Ioan Damaschin inclusiv.

Spiritul şi inspirația generală a teologiei profesorului Trembelas au ieşit mai clar în evidență în ultimul studiu mai amplu, în două părți, scris de acesta la adânci bătrâneți şi intitulat *Misticism-apofatism, teologie catafatică.* Prin acest studiu, prof. Trembelas îşi propune să ia atitudine împotriva unei false

concepții despre apofatism vehiculate în presa elenă în anii '70, în care teologia apofatică apare ca putând exista şi separat de teologia catafatică, prin prezentarea adevăratei naturi a relației existente între apofatism şi catafatism în teologia Părinților.

Axat pe ideea, corectă de altfel, a inseparabilității dintre teologia apofatică şi catafatică şi pe relevarea gravelor consecințe ce decurg din disocierea lor, studiul prof. Trembelas este alcătuit din două părți inegale: o parte generală, foarte scurta (25 pag.), care tratează despre „misticism în genere" şi o parte specială, amplă, în care sunt analizate „apofatismul şi teologia mistică după unii mistici mai însemnați": Dionisie Areopagitul, Macarie Egipteanul, Simeon Noul Teolog, Nichita Stithatul, Maxim Mărturisitorul şi Grigorie Palama.

Fundamentale şi revelatorii pentru poziția şi orientarea teologică a autorului sunt, însă, considerațiile principiale din partea generală referitoare la *„misticismul în genere"*, preluate de la anglicanul G. P. Fisher. Astfel, misticismul, definit ca „experiență religioasă personală şi subiectivă", poate avea atât o formă „maladivă" (în religiile şi filosofiile necreştine), cât şi una „sănătoasă", întemeiată pe cuvintele Scripturii şi Tainele Bisericii, fiind indispensabilă pentru trăirea vieții creştine autentice. Apoi, prof. Trembelas precizează că „misticismul sănătos este cel al Evanghelistului Ioan şi al lui Thomas de Kempis", citându-l pe J. Von Oosterzee. Potrivit acestei viziuni psihologice a misticii preluată integral de la Fisher, „misticismul sănătos", bazat pe învățătura Scripturii, Părinților şi Bisericii, nu se limitează doar la sentiment ci include atât intelectul cât şi voința, viața autentică în Hristos trebuind să se realizeze prin toate cele trei facultăți ale psihicului uman. Formele „maladive" ale misticismului sunt cele în care domină exclusiv intelectul sau sentimentul. în ambele forme, care adeseori se preschimbă reciproc una în cealaltă, se ajunge, prin admiterea fie numai a intelectului fie numai a sentimentului ca unică autoritate şi izvor nemijlocit al cunoaşterii adevărului, la contestarea Scripturii, Tradiției şi Tainelor Bisericii. Astfel, misticismul religios deviat poate fi definit, după Fisher, ca „nebunie a sentimentului", în care intelectul şi voința dispar, fiind „sinonim cu extazul".

În ceea ce priveşte apofatismul ortodox, care nu poate fi separat nici opus teologiei catafatice fără a se cădea în agnosticism, ateism sau panteism, el are două sensuri: a) doctrină dogmatică fundamentală despre Dumnezeu, mai exact despre ce nu este El (teologia negațiilor), şi incognoscibilitatea Lui doctrină proclamată de consensul unanim al Scripturii, Părinților şi Liturghiei; şi b) cale şi trăire ascetică practică, experiență a cunoaşterii Dumnezeului transcendent prin necunoaştere, nedespărțită de experiența catafatică a Scripturii şi Tainelor Bisericii, cu care alcătuieşte un întreg, fiind o completare esențială a acesteia.

După prof. Trembelas, „Pseudo-Dionisie" Areopagitul a încercat să grefeze pe această doctrină şi practică ascetică a apofatismului din primele

cinci secole, teologia intelectualistă a negațiilor şi - practica sentimentală a Extazului, preluat din neoplatonism. Citând „theologia mystica" a lui „Pseudo-Dionisie", prof. Trembelas afirmă că slăbirea sensibilității dogmatice ortodoxe care a provocat devierea periculoasă a mişcării ecumenice, se datorează familiarizării cu teoriile provenite din neoplatonism. Aceeaşi influență nefastă a scrierilor „pseudo-dionisiene" ar fi responsabilă şi de unele „excese" care apar la teologii mistici răsăriteni recunoscuți ca Sfinți de Biserica Ortodoxă. în opinia prof. Trembelas, aceste „excese" se referă pe de o parte, la concentrarea excesivă a apofatismului practic al vieții ascetice pe vederealui Dumnezeu şi unirea cu El prin Extaz, practică mistică predominant sentimentală, însoțită de desconsiderarea corelativă a Scripturii şi a Tainelor, şi aproape inevitabil înclinată spre panteism.

Pe de altă parte, influența „pseudo-dionisiană" a produs suprasolicitarea teologică a distincției reale dintre ființa şi energiile divine, căreia nu i s-ar fi remarcat suficient caracterul de mister, ipostazierea şi izolarea acestora din urmă de ființa divină într-un mod care ar afecta simplitatea divină introducând un fel de „compoziție" în Dumnezeu.

Pe lângă atitudinea negativă a prof. Trembelas față de scrierile „pseudo-dionisiene" ale Areopagitului şi prin aceasta, suspectarea întregii Tradiții mistice a Bisericii răsăritene influențată de acesta, deosebit de şocante sunt afirmațiile prof. Trembelas referitoare la încă alți doi mari Părinți şi dascăli ai spiritualității ortodoxe autentice: Sf. Simeon Noul Teolog şi Sf. Grigorie Palama. Despre primul spune că iluminările din tinerețea sa în special, sunt specifice unui temperament sensibil şi apărute în urma unei supratensiuni a nervilor şi dintr-o suprasolicitare psihică provenită dintr-o preocupare preexistentă, iar învățăturile -sale, dacă nu pot fi considerate eretice, ele se prezintă cel puțin ca insolite şi bizare. în privința învățăturii Sfântului Grigorie Palama despre energiile necreate, afirmă că în formularea acesteia a fost atras într-o oarecare măsură spre aceeaşi confuzie ca şi Varlaam, potrivnicul său, şi teologia scolastică reprezentată de acesta, numai că în direcție opusă, sau că „a fost un exces ca el să evite în întregime termenul „creat" din efectul energiilor necreate".

Toate aceste afirmații, ca de altfel întreg studiul prof. Trembelas, au provocat, cum era de aşteptat, scandal şi consternare la Sfântul Munte. Prima reacție critică ce a dat expresie valului de indignare al monahilor aghioriți, a constituit-o amplul comentariu al cuv. Teoclit Dionisiatul cu titlul *„în jurul unui studiu teologic*" publicat în „periodicul aghiorit" editat chiar de el. În introducerea comentariului arată că un astfel de studiu nu ar fi trebuit scris de profesorul Trembelas, întrucât, datorită formației sale, acesta nu dispunea de toale premisele şi condițiile teologice şi duhovniceşti necesare pentru un asemenea subiect. Apoi, monahul Teoclit se referă la modul nepermis în care autorul studiului generalizează, extrapolându-le incorect, categoriile de interpretare ale misticismului occidental sentimental asupra teologiei mistice a

Părinților răsăriteni, tratându-i nediferențiat în aceeaşi clasă şi, mai cu seamă, la modul inacceptabil şi scandalos în care sunt prezentați şi caracterizați în cartea profesorului atenian Sfinții Dionisie Areopagitul, Simeon Noul Teolog şi Grigorie Palama, încheind cu câteva excelente precizări asupra cauzelor eclipsei apofatismului şi teologhisirii patristice autentice în modul de înțelegere şi predare a teologiei ortodoxe la facultatea din Atena, şi asupra formelor de viață concrete în care se întrupează în Biserică teologia catafatică şi apofatismul, prima fiind îndeobşte trăită în lume, iar cel de-al doilea, de regulă de către monahi.

La toate acestea, Prof. Trembelas a replicat printr-un lung *Răspuns pentru preacuviosul monah Teoclit Dionisiatul,* în care a redat lungi citate aparținând Iui G. Florovsky, J. Meyendorff şi VI. Lossky şi prin intermediul cărora el îşi reafirmă energic în primul rând poziția sa față de Pseudo-Dionisie în afirmații tranşante. Astfel, în opinia sa, altceva sunt Părinții şi altceva este Pseudo-Dionisie, cel din urmă nefiind unica rădăcină a apofatismului şi excluzând identificarea acestui cu unii Părinți mai vechi sau mai noi. De asemenea, afirmă că prin critica sa asupra Iui Pseudo-Dionisie nu trebuie să se înțeleagă că el critică şi pe Sfântul Maxim, Sfântul Simeon Noul Teolog şi Sfântul Grigorie Palama, iar prin respingerea autenticității scrierilor areopagite, nu înseamnă că respinge apofatismul. în ceea ce priveşte judecățile sale asupra Sfinților Grigorie Palama şi Simeon Noul Teolog el le justifică prin faptul că cel dintâi, influențat de Pseudo-Dionisie, n-ar fi reuşit să surprindă şi să mențină întru totul în formulele sale caracterul de mister al distincției dintre ființa şi energiile divine, iar în cazul celui de-al doilea, expresiile „temperament sensibil" şi „sentimental", „supratensiune nervoasă" şi „descărcare" psihică s-ar referi exclusiv la experiențele sale din perioada încă neduhovnicească a tinereții sale, înainte de intrarea în monahism, şi ca atare sunt folosite „liber" şi „inocent". Urmează apoi o „lecție" prin care vrea să-l învețe pe cuv. Teoclit care este adevăratul apofatism şi isihasm al Bisericii.

Replica monahului Teoclit la lungul răspuns al prof. Trembelas a venit printr-un al doilea comentariu cu acelaşi titlu: *în jurul unui studiu teologic (II),* publicat tot în „Dialoguri atonite". în acest al doilea text, monahul aghiorit îşi reafirmă convingerea sa privitoare la inadecvarea metodei folosite în studiul în discuție de prof. Trembelas, denunță spiritul general de suspiciune față de teologia duhovnicească a Părinților şi superioritatea inadmisibilă şi lipsită de smerenie cu care savantul teolog le acordă sau refuză acestora de la înălțimea spiritului critic şi a ştiinței sale, atestate de ortodoxie. De asemenea, declară cu totul inacceptabilă izolare şi scoaterea Sfântului Dionisie Areopagitul din „simfonia" generală a Tradiției mistice a Părinților care s-au recunoscut cu toții în scrierile Iui şi s-au identificat cu experiența spirituală comunicată prin acestea.

Dacă problema istorică a identificării autorului lor rămâne deschisă, în ceea ce priveşte valoarea şi autoritatea lor teologică Biserica şi-a formulat

demult opinia favorabilă lor prin canonizarea autorului şi acceptarea lor implicită prin canonul 2 al Sinodului VII Ecumenic şi ea nu mai poate fi pusă în discuție fără contestarea autorității în materie de credință a Bisericii. Cât despre explicația dată caracterizărilor Sfântului Simeon Noul Teolog, aceasta nu este convingătoare, întrucât ea se bazează pe concepția lui Fisher conform căreia izvorul misticii e sentimentul, opinie şi terminologie valabilă pentru misticii sentimentali occidentali care ignorau realitatea tranfigurării afectelor umane sub acțiunea energiilor divine necreate şi prefacerea lor din naturale în duhovniceşti susținută de Tradiția spirituală ortodoxă. în ceea ce priveşte afirmațiile referitoare la teologia energiilor necreate a Sfântului Grigorie Pa lama, ele îl expun pe autorul lor bănuielii de a nu primi întru totul această teologie sancționată de Sinoadele din secolul XIV, bănuială întărită de faptul că în câteva articole, dar şi în „Dogmatica" sa, prof. Trembelas susține nemijlocit doctrina despre Dumnezeu ca *„actus purus"*, condamnată de Sinoadele din veacul XIV, fapt asupra căruia cuviosul Teoclit i-a atras atenția prof. Trembelas cu prilejul unei întâlniri la Athos în anii '60.

Expunerea Comisiei alcătuite din monahi aghioriți, redactată pe baza criticii anterioare a cuv. Teoclit, semnalează aproape aceleaşi puncte atinse în comentariul său de monahul Dionisiat înserându-le, însă, într-o inspirată şi valoroasă privire teologică de principiu asupra problemelor actuale ale teologiei ortodoxe greceşti. Poziția acestui document în secolul nostru poate fi comparabilă numai cu „Tomosul aghioritic", prin care comunitatea Sf. Munte îşi exprima în martie 1341 adeziunea ei la teologia Sfântului Grigorie Palama şi opoziția față de teologia lui Varlaam din Calabria.

O altă dispută teologică semnificativă din Biserica Ortodoxă Greacă o reprezintă controversa publică dintre cunoscutul teolog şi filosof laic atenian *Christos Yannaras* (n. 1935), principalul ideolog şi mentor al direcției de opinie zisă a „neoortodocşilor", şi cuviosul monah Teoclit Dionisiatul. în discuție se află teza prof. Chr. Yannaras referitoare la erosul heterosexual, sentimental şi fizic, ca şi cale de cunoaştere şi manifestare a persoanei şi ca anticipare, prefigurare şi pregustare mistică a erosului dumnezeiesc, mai exact ca modalitate de cunoaştere şi unire cu Dumnezeu Cel descoperit în Hristos ca Iubire (Agape). Această teză propune o interpretare „neoortodoxă" a vieții moralei şi spiritualității ortodoxe în spiritul unei viziuni panerotice (erotoiogice) asupra existenței, cu grave implicații morale şi spirituale, interpretare promovată de mişcarea „neoortodocşilor" în numele înnoirii necesare a Ortodoxiei cu fiecare epocă istorică. Reacția critică a cuv. Teoclit Dionisiatul împotriva acestei grave pervertiri a etosului şi spiritualității ortodoxe autentice a Părinților Bisericii, s-a concretizat într-o suită de patru ample intervenții publicate în cursul anului 1987 în 15 numere ale săptămânalului „Ortodoxos Typos", apărute şi separat în broşura *„Erezia neoortodocşilor. Neo-nicolaitismul d-lui Chr. Yannaras"*.

Fost membru al frăției „Zoi", în urma scindării din anul 1959 Chr. Yannaras părăseşte organizația împreună cu P. Nellas şi alți tineri, constituind treptat şi neorganizat gruparea „neoortodocşilor". Din această poziție a scris cărțile *Libertatea moralității* (1970,1979) şi *Metafizica trupului* (1971), ca o consecință a influenței falselor opinii despre etosul Sfinților Părinți nepătimitori care trebuie acomodat şi la creştinii împătimiți, fără a lua în seamă învățătura Părinților despre nepătimire. Astfel, pentru teologul Yannaras, experiența erotică heterosexuală este considerată drept indinspensabilă pentru ajungerea la erosul dumnezeiesc, erosul păcătos fiind anticamera erosului dumnezeiesc şi a împărăției, împărtăşind astfel modul de gândire al prozelitului Nicolae din Antiohia. în afirmarea concepțiilor sale greşite Yannaras se foloseşte de imaginile erotice utilizate de Sf Ioan Scărarul în descrierea cunoaşterii supreme a lui Dumnezeu prin iubire, „în care a crezut că poate citi o întreagă „metafizică" erotologică „a trupului" pe care a proiectat-o asupra întregii patristici şi spiritualității răsăritene". Potrivit cuviosului Teoclit, textele neoortodocşilor conțin o singură falsificare, dar care prezintă un pericol imens, şi anume „erotismul", „erosul drept cale a cunoaşterii lui Dumnezeu".

Cum era de aşteptat, teoria constantă şi propovăduită până la pasiune de Chr. Yannaras despre eros ca premiză fundamentală a cunoaşterii persoanei umane şi a lui Dumnezeu a provocat în cercurile teologice reacții diferite. Facultatea de Teologie a universității din Atena a respins cartea „Metafizica trupului", unde a fost depusă ca teză de doctorat, pe motivul teoriei ei maladive despre eros. De asemenea, este respinsă şi candidatura acestuia la un post de profesor la Facultatea de teologie ateniană, având la bază acelaşi motiv. Cuviosul Teoclit arată că fenomenele erosului păcătos se datorează pseudo-creştinismului, întrucât termenul „éros" nu există în tradiția patristică pentru relațiile dintre oameni, ci numai cel de „agápe", utilizat în sensul zidirii, sfințirii şi mântuirii celui iubit. Termenul „éros" este folosit de Sfinții Părinți pentru a arăta iubirea agapică înflăcărată care se referă numai la Dumnezeu. „Nicăieri în Viețile şi scrierile duhovniceşti ale Părinților, în Pateric, Filocalie, Minee, Triod şi celelalte cărți de cult ale Bisericii nu există acest duh al iubirii de plăceri sub forma erosului", care îl posedă pe Yannaras şi sub influența căruia a răsturnat termeni, noțiuni, înțelesuri, experiențe ale Duhului Sfânt care reprezintă etosul ortodox.

Nenumăratele intervenții ale părintelui Teoclit s-au datorat atât responsabilității față de Adevăr, cât şi iubirii sale față de „fratele drag" Yannaras pe care vroia să-l ferească de la o rătăcire gravă şi pierzătoare de suflet, recomandându-i evitarea filosofării cu elemente creştine şi o lectură însoțită de o implicare existențială mai serioasă în scrierile Părinților, mai ales a celor filocalice şi cele ale Sfântului Grigorie Palama. Din păcate, Yannaras a ignorat semnalele de avertisment pe care i le-a adresat decenii la rând părintele Teoclit, continuând să propage această învățătură antiortodoxă care

clatină din temelie întreaga Tradiție dogmatică şi spirituală, erotologia sa teologică neonicolaită şi antiduhovnicească ce întreține corupția morală şi aşa destul de întinsă în tineretul grec. Cuviosul Teoclit numeşte teologia lui Yannaras „teologie demonică" în care „elementul erotic" din învățătura dogmatică şi duhovnicească ce se referă la „relațiile Sfintei Treimi şi la relațiile Sfinților cu Dumnezeu, în sensul că Dumnezeu este un lucru drag şi iubit şi atractiv şi care vrea să fie iubit, să se înseteze după El şi să fie cuprins prin iubire şi reciprocitate iubitoare de cei vrednici, curați şi neprihăniți", adică de Sfinți, poate fi înțeles şi de cei împătimiți şi care pot participa la această comuniune „erotică" cu Dumnezeu. Argumentația cuviosului Teoclit Dionisiatul, folosită în sprijinul respingerii învățăturii greşite despre „eros" a teologului grec Chr. Yannaras, este indiscutabilă, fiind fundamentată pe scrierile Sfinților Părinți.

Părintele Teoclit vorbeşte despre necesitatea unei lupte duhovniceşti permanente şi pline de înțelepciune împotriva vrăjmaşului, o luptă care trebuie dusă după lege, adică între hotarele învățăturilor şi poruncilor lui Hristos, ale apostolilor şi ale sfinților Lui: „Fie că te afli în lume, fie că te afli pe vârful Athonului, eşti un luptător şi trebuie să iei aminte. Mai cu seamă în lume, unde pricinile de sminteală sunt mai multe, precum şi de păcătuire, lupta se impune să fie mai puternică şi mai lipsită de concesii. Mai ales e nevoie de atenție la gânduri, pentru că de acolo încep păcatele, precum şi virtuțile. Să avem o neîncetată observare a minții asupra diferitelor gânduri care trec prin ea şi încearcă să intre şi să rămână, şi să ne distrugă partea conducătoare a sufletului nostru. Când îl guşti pe Hristos, nu vrei să te mai dezlipeşti cu mintea ta de El. Te minunezi de lucrarea Lui, ce a făcut, ce iubire are, şi neîncetat doreşti să trăieşti legături pline de dragoste cu El". Temelia virtuților este smerenia iar pocăința este un element constitutiv al vieții duhovniceşti, întrucât avem nevoie de ea chiar şi atunci când am ajuns la cele mai înalte virtuți.

Cuviosul Teoclit reprezintă un reper al invățăturii ortodoxe, deoarece îndelungata sa îndeletnicire şi hrănire cu cărțile patristice l-a făcut să asimileze duhul teologiei ortodoxe în toată profunzimea lui.

## Părintele Gheorghios Kapasanis

Părintele Gheorghios Kapsanis este un alt mare teolog al Sfântului Munte dar şi al Ortodoxiei în mod special. Fiind stareț al Mănăstirii Grigoriu, este şi un monah erudit şi binecunoscut al Athosului. A absolvit Facultatea de Teologie din Athena, fiind o perioadă şi profesor acolo. Este doctor în teologie, titlul fiind obținut în urma susținerii lucrării de doctorat la catedra Liturgică, Pastorală şi Misiune creştină. De-a lungul vieții a pregătit mulți tineri teologi, laici cât şi monahi, tipărind în acelaşi timp multe articole în revista „Cuviosul Grigorie", editată de mănăstirea Grigoriu. Legătura dintre mănăstirea al cărei stareț este părintele Gheorghios şi România a fost una foarte strânsă, un alt monah de acolo traducând câteva din scrierile părintelui Ionichie Bălan, respectiv cele două volume *Convorbiri duhovniceşti* şi *Patericul*. Părintele Dumitru Stăniloae se bucură de o mare apreciere în rândul acestei obşti, mai ales că între el şi părintele Kapsanis a fost o prietenie deosebită, comunicând deseori prin scrisori. Este considerat un mare teolog contemporan.

Scrierile părintelui Gheorghios Kapsanis vizează în special îndumnezeirea omului prin asceză, dar şi probleme actuale ale Bisericii privind misiunea şi pastorația ei. Astfel, după cum zice el, primul care trebuia să ajungă la îndumnezeire prin asceză a fost Adam în Rai, dar neascultând nu a reuşit aceasta. Şi spune părintele: „neascultarea lui a anulat îndumnezeirea pe care ar fi dobândit-o prin asceză. Astfel, omul căzut a rupt legăturile cu prima Biserică, adică comuniunea dintre Dumnezeul Treimic şi protopărinții noştri, şi prin voința sa a început să guste roadele amare din pomul neascultării". Asceza trebuie să fie un mijloc, nu un scop în sine: „Scopul ascezei este întotdeauna unirea credinciosului ascet cu Sfânta Treime în Hristos şi în Trupul lui Hristos sau al Bisericii."„Aşadar, Domnul lisus ne dă această posibilitate, să ne unim cu Dumnezeu şi să ne îndreptăm spre menirea pe care el a rânduit-o omului dintru început. De aceea, El este numit în Sfânta Scriptură calea, uşa, păstorul cel bun, viața, învierea, lumina. El este noul Adam, care îndreaptă greşeala primului Adam." Părintele Kapsanis ne dă şi un răspuns privitor la asceza în epoca postmodernă. Nu trebuie ca Biserica să prezinte un creştinism uşor, lipsit de caracterul ascetic ci unul real cu tot ceea ce presupune el. Chiar dacă idealurile societății sunt plăcerile, succesul şi prosperitatea, Biserica nu trebuie să facă rabat de la nimic ci să fie în continuare la fel de fermă în toate problemele cotidiene. Instruirea şi introducerea credinciosului în viața Bisericii trebuie să înceapă din copilărie, cu concursul părinților şi al slujitorilor: „în vechime, şcoala ascezei era familia creştină. Aici copilul învăța postul, cumpătarea, tradițiile vechi ale Bisericii. Datorită acestor învățături duhovniceşti, acesta va putea atunci când va ajunge la vârsta exaltării patimilor să se înfrâneze, să fie cumpătat şi echilibrat."

O a doua problemă importantă pe care monahul Kapsanis o aduce în

discuție esie ecumenismul dar mai ales unirea Bisericilor, care se tot încearcă în ultimii 1000 de ani. Cele mai importante remarci ale lui sunt legate de romano-catolici şi al lor cap, papa. Capul unei Biserici nu poate fi decât Mântuitorul lisus Hristos şi numai el ne poate mântui, nicidecum un om ce se declară infailibili „de aceea noi, ortodocşii, nu vom accepta să co-existăm cu romano-catolicii şi cu protestanții...fiecare unire cu eterodocşii constituie o trădare a lui Hristos, care S-a răstignit, a pătimit şi a înviat pentru ca El să devină centrul mântuirii noastre".

Atitudinea Părintelui Gheorghios Kapsanis este intransigentă cu privire la mişcarea ecumenică: „Ce este ecumenicitatea? Bisericile Ortodoxe din întreaga lume sunt organizate, din punct de vedere administrativ, în Biserici locale sub conducerea unor sinoade locale, respectiv patriarhii. Toate bisericile locale sunt organizate la rândul lor sub forma unui sinod ecumenic din care fac parte reprezentanți ai tuturor Bisericilor Ortodoxe locale. Ce este ecumenismul? Ecumenismul în schimb, este o formă instituțională prin care, sub numele păcii şi al unității, sunt adunate la un loc toate religiile lumii precum evrei, musulmani, budişti care nu cred în lisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, şi unde se dezbat probleme economice, politice, sociale, culturale etc. Ecumenismul caută prin toate acestea să se impună ca noua religie a viitorului. Cu certitudine, Biserica Ortodoxă este ecumenică adică ' sobornicească. Una este însă ecumenicitatea şi alta este ecumenismul. Biserica Ortodoxă este ecumenică, dar nu ecumenistă. Ea rămâne ecumenică atâta vreme cât nu cade în ispita ecumenismului. Ecumenicitatea constituie expresia deplinătății Bisericii şi se propune şi celorlalți, fără să se împartă sau să se ajusteze după concepțiile omeneşti. Aşadar Biserica noastră Ortodoxă este ecumenică şi deoarece întreaga lume are nevoie cu adevărat de ecumenicitatea ei, este necesar ca ea să se mențină ecumenică şi să nu cadă în ecumenism. Iar aceasta nu numai pentru a-şi păstra ecumenicitatea ei, ci şi pentru a ajuta cu adevărat lumea."

Ortodoxia trebuie să nu renunțe la valorile ei şi să nu accepte nici împărtățirea eterodocşilor în bisericile ortodoxe şi nici împărtăşirea credincioşilor ei în alte biserici. Căci afirmă părintele: „unirea sacramentală şi cultică fără unirea dogmatică constituie un mod al schizofreniei şi al ruperii lui Hristos cel unitar, aşa cum învață Noul Testament: un Domn, o credință şi un Botez(Ef.4,5)."

## Părintele Vasilios Gondikakis

Părintele Vasilios Gondikakis s-a născut în Grecia, în anul 1936. După studiile teologice făcute la Athena, a plecat în Franța, la Lyon , unde a aprofundat teologia. A luat apoi hotărârea de a intra în monahism la mănăstirea Iviron, fiind apoi unul dintre înoitorii vieții monahale de la Sfântul Munte Athos. A fost ulterior numit stareț al mănăstirii Stavronikita, până în anul 1990, când s-a întors la Iviron, locul său de închinoviere. Venirea sa în Sfântul Munte a adus un suflu nou, pentru că majoritatea oamenilor care îl urmau era studenți şi tineri.

Scrierile sale reprezintă o adevărată valoare pentru teologie şi pentru cei care doresc să trăiască o viață virtuasă, departe de grija cea lumească. Conferințele pe care le-a ținut în diferite colțuri ale lumii au fost culese şi aşezate în cărți, una dintre ele alcătuind cuprinsul prezentului capitol. Este vorba de un titlu sugestiv, *„Frumusețe şi isihie în viața aghioritică* ", arătând tocmai dorința ceae mare a monahilor aghioriți, liniştea sau isihia, acea stare în care omul vorbeşte doar cu Dumnezeu, netulburat de nimeni. Părintele Vasilios începe prin a arăta că viața monahală biruieşte moartea, aşa cum Hristos a biruit-o prin învierea Sa: „această viață şi construcție închipuie şi este o icoană a învierii lui Hristos. Aşa cum în înviere, Hristos a zdrobit porțile morții şi a adus la lumină, linişte şi mântuire pe protopărinți şi toate seriile de închişi, asemenea şi dumnezeiasca Liturghie trage toată viața noastră la împărăția de sus, şi biserica, şi întreaga formă a Mănăstirii trage la lumină, la linişte şi Ia sfințenie." Astfel, monahii sunt fericiți pentru că „sămânța sfinților asceți este cu ei şi că ei constituie lumina şi speranța pentru viața noastră prezentă şi viitoare." Monahismul este apoi o nuntă în adevăratul sens al cuvântului. Deşi pare paradoxal, pentru că „monahism" provine din grecescul μόνος care înseamnă „singur", nu este aşa. Iar părintele Vasilios ne oferă şi explicația acestui fapt: „părinții numesc drept nuntă relațiile sufletului cu Dumnezeu, cât timp omul trăieşte în trup, pentru a descrie nepătimirea finală la care a ajuns. Numesc nunta drept relațiile omului cu Dumnezeu în împărăția cerurilor, acolo unde nu există posibilitatea unei nunți trupeşti. Se referă adică la o comuniune şi unire mai puternică şi universală pe pământ - cum este unirea miresei cu mirele - ca să vorbească de cele de negrăit şi de nedescris ale contopirii întregi a nunții dumnezeieşti care se realizează între suflet şi Logos."

Revenind la Sfântul Munte şi la minunația pe care o oferă el, iată câteva cuvinte ale marelui părinte despre Athos: „Atonul părea un smarald, plin de lumină cerească. Peninsula Muntelui, în aceeaşi lumină orbitoare. Mănăstirile erau albe oarecum la țărmul mării. Nu era un spectacol exterior pe care îl aveam. Nici o frumusețe din cele sensibile. Nu era simplu un moment de linişte. Întreg Muntele, natura, Athosul, mănăstirile, pădurea, stâncile, erau pline de o lumină veselă, erau îmbibate de o frumusețe cerească."

Cartea părintelui Vasilios are ca punct de încheiere impresiile şi gândurile pe care le-a avut la schitul Ivirilor încă de la venirea sa. Erau aici mulți bătrâni îmbunătățiți, care deşi erau săraci, bogăția lor duhovnicească nu putea fi măsurată. Câteva dintre numele lor ne sunt amintite: Eumenie, Gavriil, Mitrofan, care aveau sufletele curate, ca ale copiilor. Felul în care psalmodiau şi slujeau era specială: „psalmodia lui papa Andrei îți aducea ceva din atmosfera marilor dascăli de psaltichie şi din plânsetul micului copil. Îți picura odihna pe care o primesc de sus cei care suportă osteneala cu răbdare."

Părintele Vasilios este cunoscut în istoria Sfântului Munte ca cel care a adus o reînviere spirituală şi o mireasmă duhovnicească deosebită.

## Părintele Emilianos Simonopetritul

Viața acestui părinte athonit începe undeva pe la anul 1934, din părinți evlavioşi ce s-au mutat din Asia Mică în Grecia în anul 1924. Numele primit la botez a fost Alexandros Vafeidis. Bunicii săi, oameni evlavioşi şi credincioşi, i-au insuflat de mic dragostea de a se dărui lui Dumnezeu. A început să citească Sfânta Scriptură şi Sfinții Părinți la o vârstă fragedă, tot acum învățând şi rugăciunea lui Iisus. După studiile primare din localitatea Simantra Halkidikis şi liceul de la Nikaia Pireos, se va înscrie la Facultatea de Drept de la Athena. După doi ani descoperă că vocația lui este alta şi se mută la Facultatea de Teologie a aceleiaşi universități. în anul 1960 se hotărăşte să intre în monahism, mitropolitul Dionisie de Trikkis şi Stagon fiind cel care îl şi tunde în schima mică la o mănăstire lângă Trikala. Este apoi hirotonit diacon şi un an mai târziu preot, de praznicul Adormirii Maicii Domnului. După hirotonie avea să fie numit egumen al Mănăstirii Marele Meteor, cu hramul Schimbarea la Față. Fiind un om deosebit mulți tineri au fost straşi de personalitatea lui şi în scurt timp foarte mulți vin la această mănăstire pentru a face parte din obşte.

Părintele Emilianos îşi începe în această perioadă pelerinajele la Sfântul Munte unde îi cunoaşte pe părintele Efrem şi pe părintele Paisie, despre care am vorbit într-unul din capitolele anterioare. Viața sa se schimbă şi mitropolitul Dionisie îl va tunde şi în schima cea mare, p&nându-şi mari speranțe în persoana sa. Dar în anul 1973 va avea loc un fapt minunat, întreaga obşte de la Marele Meteor mutându-se, în frunte cu egumenul ei în Sfântul Munte Athos, la mănăstirea Simonos-Petras. Experiența sa duhovnicească creşte mult după mutare, mănăstirea Simonos-Petras cunoscând o dezvoltare extraordinară, pe toate planurile. Exemplul ei este luat de mulți tineri care vin şi se stabilesc în Sfântul Munte, făcând astfel un pas important în dezvoltarea monahismului. Următorul pas pe care tânărul egumen îl face este înființarea unui metoc la Omilia, fostul metoc al vatopedinilor pe care l-a cumpărat. Ulterior, în 1991, metocul avea să devină Stavropighie a Patriarhiei ecumenice, în anul 1980 merge în Anglia unde îl va cunoaşte pe părintele Sofronie de la Essex şi va participa, opt ani mai târziu la canonizarea Sfântului Siluan Athonitul.

După aproape 27 de ani de slujire ca egumen, părintele Emilianos va renunța la această ascultare şi din pricina stării tot mai preacare de sănătate se va retrage la metocul din Ormilia. Părintele s-a remarcat ca un foarte bun teolog şi mai ales ca un bun tâlcuitor al textelor Sfinților părinți. „Cuvântul lui Gheronda Emilianos este caracterizat de abordarea prin prisma experienței proprii, de analiza profundă a sensurilor şi a motivelor exprimării. Catehezele sale constituie o moştenire prețioasă şi un izvor viu pentru monahii săi; păstrător deplin al "vinului neîndoit", Gheronda este cinstit de cele două obşti monahale ca un tezaur de mare preț, care s-a descoperit în Biserica lui Hristos

drept slujire a dragostei." Cuvântările sale au început a fi traduse în limba română, meritul fiind al maicilor de la metocul unde vieţuieşte. Opera sa cuprinde multe teme, omilii, predici, erminii ale unor mari părinți ca Grigorie Sinaitul, Sfântul Macarie, Sfântul Pahomie, exegeze la texte din Sfânta Scripturii, precum şi comentarii la unele texte liturgice. Din învățătura lui gheronda Emilian vom sublinia importanța pe care o dă el suferinței şi rolul ei în viața omului: "Atunci când omul îndură o suferință de bună voie, o îndură ca pe o jertfă către Dumnezeu dar dacă este atinsă de vreo angoasă se dovedeşte a fi falsă. Acel om angoasat trebuie să fie ori slab din fire ori păcătos. Angoasa nu are ce căuta în sufletul creştinului pentru că o asemenea stare arată faptul că Dumnezeu are dificultăți în a-Şi împărtăşii veşnicia, dragostea şi mângâierea Sa sufletului respectiv. Credincioşii se laudă "în nevoi" în "suferințe şi-n răbdarea necazurilor" dar niciodată în îngrijorare şi-n frică - numai dacă c vorba de o ispită deosebită din partea lui Dumnezeu, Lacrimile aduc bucurie monahilor. Ei îşi asumă suferința până la capăt pentru a-şi câştiga acel zâmbet final a celei vieți fără de sfârşit."

## Cuviosul Paisie Aghioritul – mărturia dragostei şi a smereniei

Cuviosul Paisie Aghioritul este monahul al cărui exemplu de viață a ajuns cel puțin la fel de cunoscut ca cel al Sfântului Siluan. Viața sa începe în Asia Mică, în fosta Capadocie. Localitatea în care el se născuse se numea Farasa sau Varasio, un sat aflat la 200 de km depărtare de Cezarea. Oamenii de acolo erau continuatorii unei tradiții deosebite, de acolo ieşind un mare sfânt, care fusese preotul satului, Arsenie Capadocianul. Şi la el aveau evlavie toți, atât creştinii cât şi musulmanii. Bunica cuviosului trăia o viață curată şi avea chiar un paraclis cu hramul Sfântul Arhanghel Mihail, la care mergea pentru rugăciune deseori. Tatăl său, pe nume Prodromu, provenea dintr-o familie înstărită a Farasei, fiind un om credincios şi evlavios. Evlavia sa şi exemplul vieții l-au ajutat să ajungă primar al localității în care s-au mutat, Konița. In anul 1924, când starețul a fost adus pe lume de mama sa Evloghia, a avut loc schimbul de populație dintre Grecia şi Turcia, iar familia s-a stabilit inițial în Kerkyra, dar după moartea cuviosului Arsenie au venit în localitatea mai sus amintită. Numele primit la botez a fost Arsenie, în cinstea marelui cuvios, cu care dc altfel mama sa era rudă. Exemplul dat de sfântul Arsenie l-au îndemnat încă de mic să ajungă monah, vrând a fi asemenea lui în toate. In copilărie a găsit o Biblie şi după ce a învățat să citească, citea mereu cele patru Evanghelii, precum şi din Viețile Sfinților.

În acea perioadă frumoasă pentru toți copiii, el începuse deja calea ascezei. Şi nu puține sunt exemplele faptelor pe care el le făcea. Spre exemplu se trezea noapte, aprindea candela şi începea să se roage, deranjându-i prin aceasta pe frații săi. Sau odată a văzut o stâncă mare şi dorind a se face stâlpnic s-a urcat pe ea şi a început să se roage până l-au lăsat puterile. Atunci şi-a dat scama că nu are merinde şi a coborât de acolo, renunțând la a se mai face pustnic. După ce a terminat şcoala primară, nu a vrut să se mai continue studiile, vrând a se face tâmplar. A început să se nevoiască şi mai mult, iar la vârsta de 15 ani a mers chiar la mitropolia loanninei unde a întrebat dacă poate intra în monahism. I s-a răspuns însă că trebuie să mai aştepte câțiva ani şi de aceea viața sa a continuat cu o mai mare nevoință ascetică. Mergea la părinții înduhovniciți de prin zonă şi postea îndelung. Ni se povesteşte că odată a postit atât de mult încât a căzut istovit la pământ. Voia să se nevoiască cu orice chip pentru Hristos şi odată, mergând la câmp cu frații lui a rămas în urmă. Aceştia l-au urmărit pentru a-l vedea ce face şi el alerga pe un cîmp proaspăt cosit, picioarele sângerându-i grozav: vroia să fie asemenea mucenicilor şi răbda rănile cu mare bucurie. Bunătatea de care a dat dovadă mai târziu îşi are originea tot în această perioadă a adolescenței, când ajuta pe toți. Avem exemple de oameni care l-au cunoscut pe Dumnezeu prin tânărul Arsenie, ajungând fie preoți, fie monahi. Alții, bolnavi fiind erau cercetați mereu de el, iar banii pe care îi făcea din tâmplărie îi dădea milostenie la orfani şi la copiii săraci.

În anul 1945, a fost chemat să-şi îndeplinească stagiul militar. S-a prezentat la recrutare şi a fost repartizat la transmisionişti, mărturisind tuturor că Dumnezeu este Cel care l-a ajutat să ajungă acolo. În armată a dat dovadă de multă bunătate, ținând locul celor care aveau probleme sau al celor care plecau în permisii. De asemenea, el era cel care se oferea să aducă provizii, deşi era o misiune periculoasă sau schimba deseori locul cu cei care aveau familii atunci când mergeau în misiuni. După cinci ani de slujire stagiul său militar a luat sfârşit, rămânând după această experiență cu câțiva prieteni buni, mulți dintre ei devenind monahi ulterior. Unul dintre ei i-a propus să meargă în Kerkyra şi să-şi facă amândoi familie, dar el n-a primit pentru că „dorea să se înroleze într-o altă armată, în tagma monahală, pentru a sluji împăratului Ceresc."

Prima sa vizită în Sfântul Munte o va face curând după eliberarea de armată şi va vizita mai multe chilii, colibe şi schituri. Însă a rămas tot neliniştit pentru că nu găsea un stareț căruia să i se supună. Avea să se întoarcă în lume pentru că fratele său se căsătorise, iar tatăl rămăsese fără ajutor. A început să lucreze iarăşi ca tâmplar şi din banii obținuți îşi ajuta familia, făcându-i surorii sale o mică zestre, iar restul de bani îi dădea la săraci: După ce le-a rânduit pe toate, inima i s-a îndreptat iarăşi spre Sfântul Munte Athos, unde va pleca a doua oară, în primăvara anului 1953. S-a gândit inițial să meargă la Kostamonitu, dar din pricina unei furtuni ce s-a iscat a rămas la Esfigmenu. Aici a fost primit de Sfântul Calinic unde a pus metanie şi a început perioada de încercare. A fost rânduit inițial la trapeză şi ajutor la brutărie. Apoi a fost trimis la tâmplărie, tocmai pentru că el era priceput la aceasta. Avea de asemenea în grijă şi două paraclise din afara mănăstirii, la care aprindea candelele în fiecare zi şi se îngrijea să fie mereu curățenie pentru că se săvârşea în ele, din când în când, Sfânta Liturghie. La un an după venirea sa, când perioada de încercări a luat sfârşit, a fost tuns rasofor şi a primit numele de Averchie. A refuzat schima cea mare pe motiv că nu se simte vrednic şi pentru că nu vroia încă să se lege cu îndatoririle ei, din pricina dragostei pe care o avea pentru viața isihastă. Nevoința sa duhovnicească a devenit şi mai aspră, iar în cele din urmă s-a bucurat de cercetarea harului dumnezeiesc. Iată ce mărturiseşte: „când mi s-au golit tot bateriile, am trăit următorul lucru: într-o noapte, în timp ce mă rugam în picioare, am simțit ceva coborând de sus şi cuprinzându- mă cu totul. Simțeam veselie, iar ochii îmi deveniseră ca două izvoare, din care curgeau continuu lacrimi. Vedeam şi trăiam în chip simțit harul."

După o perioadă a plecat la o anumită chilie, *Intrarea în Biserică a Maicii Domnului,* unde viețuia un bătrân înțelept pe nume Chiril. A plecat acolo pentru sfat şi povață şi a primit ascultarea de a intra în mănăstirea Filotheu, care pe atunci avea viață idioritmică sau de sine. Aici se nevoia mult, în special iarna, când nu aprindea focul în chilie pentru a face mai multă asceză; iar când timpul îi permitea mergea la părintele Chiril, unde stătea de vorbă

despre diferitele probleme apărute. La un an după ce luase rasoforia, a fost tuns în schima mică şi a primit numele de Paisie pe data de 12 martie 1957. A căutat apoi părinții îmbunătățiți ai muntelui şi toate poveţele lor le-a păstrat, ca mai târziu să le publice în cartea „Părinți aghioriți".

Când stareţul Paisie a vrut să intre în monahism, a făcut o promisiune Maicii Domnului, anume că dacă îl va ajuta să ajungă monah, va reconstrui mănăstirea ei de la *Stomiu,* care fusese arsă. Iar acum, după ce devenise monah, Maica Domnului nu a uitat promisiunea făcută şi l-a trimis să o împlinească. Aşa a ieşit în lume şi a mers la *Stomiu* unde a început lucrările. Dar neavând fonduri, mult s-a rugat *Ocrotitoarei* acelui loc, iar ea i-a trimis multe ajutoare, atât băneşti cât şi materiale. Având un suflet mare, pe acestea din urmă însă nu le păstra, ci pe toate le dădea săracilor şi celor care nu aveau. După ce a rânduit pe toate bune la mănăstire, multe dintre lucruri fiind făcute chiar de el, cum ar fi uşile şi ferestrele, a hotărât să mute moaştele cuviosului Arsenie Capadocianul din Kerkyra. A mers acolo doar după ce a lăsat mănăstirea pe mâinile fratelui său Rafail şi, ajutat de un fost camarad din armată pe nume Pantelis, a dezgropat pe sfântul. A spălat sfintele sale moaşte cu vin şi apă apoi, înfăşurându-le într-o pânză albă, le-a adus în Konița.

Locuitorii din zona mănăstirii aveau cu toții evlavie la „călugăr", căci aşa îi spuneau, dar el a fost mâhnit de comportamentul unora. Căci veneau şi se veseleau cu cântece şi jocuri în preajma mănăstirii. Atunci a luat hotărârea de a pleca în Sfântul Munte, la mănăstirea Filotheu, cea din care era de fel. Dar după ce a ajuns aici, locuitorii Koniței au făcut o scrisoare, semnată de toți prin care solicitau ca el să se întoarcă la Stomiu, deoarece aveau mare nevoie de prezența lui. Dar, deşi era iubit de toți, simțea că locul său nu era în lume. Şi a început să se roage fierbinte la Maica Domnului, care i-a îngăduit să meargă în locul la care tânjea: muntele Sinai. A făcut o scrisoare de cerere către episcopul locului şi primind un răspuns pozitiv a plecat la mănăstirea Sfânta Ecaterina în toamna anului 1962. Cum a ajuns acolo, i-a cucerit pe toți cu bunătatea sa şi cu smerenia de care dădea dovadă, săvârşind, prin rugăciunile sale şi o primă minune: a adus ploaie, pentru că acel an s-a întâmplat să fie foarte secetos. A vrut apoi să încerce minunatele daruri ale sihăstriei şi a mers pe munte pentru a deveni pustnic. Aici diavolul a venit să-l ispitească, promițându-i, ca odinioară Mântuitorului Hristos, că dacă se va arunca de pe stânci nu va păți nimic. însă el l-a alungat şi în urma răspunsului primit diavolul a vrut să-l încerce cu păcatul mândriei. Harul lui Dumnezeu era cu el, *cel viclean* s-a făcut nevăzut. Cu timpul starea sa de sănătate s-a şubrezit tocmai pentru că locul unde sihăstrea el se afla la o mare înălțime, unde aerul era rar şi de aceea s-a îmbolnăvit de astm. A fost silit astfel să revină la Athos, dar perioada petrecută la Sinai va rămâne cea mai frumoasă din viață, pentru că acolo a putut „să-l slăvească pe Dumnezeu în muntele cel sfânt."

Locul ales de stareț la întoarcerea în Grecia a fost Schitul Ivirului, unde

a aflat chilia *Sfinților Arhangheli.* Pe când se afla aici, boala sa s-a agravat şi a fost nevoit să meargă la operație. A stat internat vreme de patru luni, dar când a ieşit era vindecat complet. De dragul isihie s-a mutat iar, la o chilie din pustia Katunakiei care se numea *Coliba lui Ipatie.* Numele venea de la monahul cu acelaşi nume, care era de origine român. Aici nu a stat mult timp şi a mers la mănăstirea Stavronikita, la rugămintea a doi monahi de acolo pe nume Vasile şi Grigorie. Fiind o mănăstire idioritmică se confrunta cu o acută lipsă de personal. Iar după ce a ajutat-o să reintre în rânduială, a ales o chilie pentru mai multă linişte: chilia Sfintei Cruci. Aici va petrece vreme îndelungată, dar va fi perioada în care va face şi o vizită creştinilor din Australia. După cei 11 ani petrecuți la acea chilie, a simțit iarăşi nevoia de a merge în altă parte şi a găsi o altă chilie, pe nume *Panaguda.*

După multe încercări avute aici şi după nenumăratele minuni săvârşite, s-a îmbolnăvit grav şi în 1993 a fost nevoit să părăsească iarăşi Sfântul Munte şi să se stabilească la Suroti, o mănăstire de maici. Avea să fie ultima sa ieşire din munte pentru că nu s-a mai întors nici după moartea sa. A fost operat pentru că avea hemoragii interne, dar după o perioadă post-operatorie scurtă a cerut doctorului să-i oprească tratamentul. Deşi doctorul l-a refuzat, pentru că intrase deja în metastază, iar durerile erau foarte mari, a fost nevoit în cele din urmă să oprească medicamentele. În vara anului 1994 însă boala a ajuns în ultima fază, dar el tot nu accepta ajutorul nimănui, slujindu-se singur până în ultima clipă. Ziua de 12 iulie avea să fie cea în care îşi dădea duhul în mâinile Domnului. A fost îngropat în taină, în spatele bisericii mănăstirii de la Suroti, închinată Sfântului Arsenie Capadocianul, aceasta fiind ultima sa dorință. Deasupra mormântului său se află o piatră pe care este încrustat un poem scris de el însuşi:

Aici s-a terminat viața mea,
Aici şi răsuflarea mea.
Aici trupul mi se va îngropa,
Iar sufletul mi se va bucura.
Sfântul meu aici locuieşte,
Iar aceasta mă cinsteşte.

Şi cred că el se va milostivi şi pe Izbăvitorul îl va îmblânzi, ca sufletul meu cel ticălos să aibă alături pe Maica Domnului Hristos.

Monahul Paisie Aghioritul

În scrierile sale Cuviosul Paisie Aghioritul arată că prima virtute este dragostea, „dragostea nobilă": „simt pentru toți oamenii aceeaşi dragoste pe care am simțit-o față de rudele mele. Acum îi simt pe toți ca nişte frați". Este dragostea dăruită din toată inima, fără a cere nimic în schimb pentru faptele care izvorăsc din ea. Cea de-a doua mare virtute era smerenia pe care o lega însă tot de dragoste. Căci spune el : „dragostea şi smerenia sunt două gemene strâns unite între ele. Cel care are dragoste, are şi smerenie, iar cel care are smerenie are şi dragoste. Se poate să ne ostenim, să ne nevoim, dar dacă dragostea noastră nu este curată, strălucită şi izvorâtă din smerenie, nu vom găsi roade". „Smerenia deschide porțile Cerului şi vine în om Harul lui Dumnezeu."

Fiind un mare păstor de suflete, după trecerea sa la cele veşnice au apărut multe volume de scrieri cu povețe ale sale, multe din ele traduse şi în limba română. Vom aminti aici ediția ce conține 5 volume, editate de maicile de la Suroti sub titlul : *Cuviosul Paisie Aghioritul. Cuvinte duhovniceşti.* Sfaturile regăsite aici cuprind aproape toate problemele vieții, de la lupta cu patimi, la nevoința duhovnicească, pe care trebuie să o facă fiecare pentru sufletul său, chiar şi povețe pentru viața de familie.

O mărturie deosebită este cea făcută de ucenicul Dionysios Farasiotis, un tânăr care a pribegit mulți ani şi a stat în cumpănă dacă să aleagă viața creştină sau pe cea a religiilor orientale. Părintele l-a convins unde este adevărul şi toate aceste ispite şi încercări fac subiectul lucrării *Mari inițiați ai Indiei şi Părintele Paisie.* Puterea duhovnicească a părintelui este conținută în mărturiile celor care au avut parte de binefacerile sale, adunate într-o colecție numită *Mărturii ale închinătorilor.*

Dialogul dintre cuviosul părinte şi ucenici, cu puțin înainte de plecarea sa la Domnul sintetizează viața sa întemeiată pe smerenie:

- Gheronda, spuneți-ne ceva înainte de a pleca!
- Ce să vă spun? V-am spus atâtea...
- Spuneți-ne ceva, ca să lucrăm până veți veni din nou!
- Ei, de vreme ce insistați, vă spun... Una este virtutea: smerenia. Dar fiindcă nu înțelegeți aceasta, hai să vă spun că este şi dragostea. Dar, oare, cel care are smerenie nu are şi dragoste?

## Chipuri de monahi români la Athos

Neamul românesc, deşi prezent încă de la începuturi în Sfântul Munte, se poate număra printre neamurile care au avut de suferit şi care încă suferă mult, pentru lipsa unei mănăstiri athonite. Prezența românească la Athos rămâne una consistentă şi numărul monahilor români este în continuă creştere. Cele două schituri româneşti *Prodromu* şi L*acu* sunt vetre duhovniceşti în care trăiesc mulți părinți râvnitori şi iubitori de isihie.

**Schitul Prodromu** este în prezent cea mai mare aşezare monahală românească de la Sfântul Munte. Este aşezat pe moşia mănăstirii Marea Lavră, fiind ca mărime poate peste multe mănăstiri athonite. Istoria schitului începe undeva prin veacul al XVIlI-lea, pe locul actual aflându-se atunci o mică chilie. Din însemnarea pe care o găsim pe Dogmatica Sfântului Ioan Damaschin, tipărită la Iaşi în 1806, aflăm că egumen era un anume kir Justin, cel căruia îi aparținea de fapt cartea. În 1853, domnitorul Grigorie Ghica avea să trimită mănăstirii Lavra danii, pentru zidirea bisericii schitului Prodromu. La 15 Martie 1857 ieroschimonahul Nifon, egumenul schitului Prodromul, cere Mitropolitului Nifon al Ungro-Vlahiei sa binecuvânteze noua zidire a bisericii cu hramul Sf. Ioan Botezătorul, a cărei temelie era pusă încă din luna Ianuarie a acelui an, fiind menită să ridice «ocara întregului neam românesc» şi unde să poată înălța «slavoslovii lui Dumnezeu, curat numai în limba strămoşilor noştri, pe care de atâtea veacuri au dorit-o sihastrii români şi nu s-au învrednicit». În luna Martie 1876, loachim III, Patriarhul Constantinopolului, printr-un act sinodal statorniceşte starea de fapt şi cea de viitor a schitului Prodromul față de Marea Lavră: schitul va purta aici înainte numele de românesc, cu obşte de 100 călugări. Monahii de aici s-au distins mereu prin viața duhovnicească şi prin asceză. Tot aici la Prodromu a trăit marele protopsalt Nectarie Vlahul, cel care avea să fie otrăvit de călugării greci, invidioşi pe calitățile lui vocale. În biblioteca schitului se află numeroase manuscrise şi tipărituri, numărul lor ajungând pe la 7000 de volume.

Una dintre personalitățile duhovniceşti între românii aghioriți, care s-a stins de curând, este **Părintele Petroniu Tănase**. S-a născut în anul 1916 în comuna Fărcaşa din județul Neamț şi a intrat în monahism la marea lavră a Moldovei, Neamț în anul 1930. A absolvit seminarul teologic de la mănăsirea Cernica şi apoi Facultatea de teologie din Bucureşti. Este ales stareț al mănăstirii Slatina iar în anul 1968 se retrage la Sihăstria pentru nevoință. După zece ani petrecuți în rugăciune se va retrage în Sfântul Munte, unde va fi ales egumen în anul 1985. Aici s-a remarcat prin dragostea sa deosebită şi prin blândețea de care dă dovadă în fața tuturor. Este primul la ascultare, primul la slujbe şi "cu Hristos în inimă, cu privirea în jos, cu cugetul la cele dumnezeieşti, îmbrăcat smerit şi înțelept, îşi lucrează mântuirea sa". Tot părintele este cel care i-a ținut pe frați în armonie şi teologul mănăstirii. Activitatea sa cărturărească este cunoscută în întreaga Grecie, fiind apreciat

pentru articolele frumoase publicate în multe reviste şi periodice greceşti, dar şi româneşti. Gândurile sale cu privire la viața pe care monahii trebuie să o ducă sunt pline de înțelepciune: "În veacul nostru, prima datorie a monahului este să fie monah, un om al lui Dumnezeu, un om care trăieşte din Dumnezeu şi numai pentru El. În felul acesta , el va păstra cu adevărat ceeea ce este de preț şi vrednic să trăiască în tradiția sa călugărească şi în creştinism."

Un alt mare părinte duhovnicesc este **monahul Gherontie**. S-a născut în Moldova şi a venit în Sfântul Munte de tânăr. Părintele Petroniu îl caracteriza astfel: "Acest monah mi-a rămas în amintire ca o icoană a ascultării, a smereniei, a nevoinței chinoviale. A trăit aproape de ani la schit, dar în ultimii 20 nu mai ieşise. A trecut pe la toate ascultările mănăstirii, la grajduri, bucătar, brutar, grădinar. Când îşi termina slujirea, alerga să-i ajute pe ceilalți părinți în slujirile lor. Dacă îi mai rămânea timp, mergea în chilie şi citea psaltirea, pe care o avea tot timpul deschisă pe analog". Sfârşitul său a surprins pe mulți. S-a retras de la ascultare pentru odihnă, dar când un frate a venit să-l cheme la frământat pâinea, el se mutase ia Domnul, având psaltirea deschisă lângă el, pe pat.

**Schitul Lacu** este cel de-al doilea mare schit românesc al Athosului. Este clădit pe moşia mănăstirii Sf. Pavel, iar biserica mare, cu hramul Sf. Mucenic Dimitrie, s-a zidit cu ajutorul împărătesei Elisabeta a Rusiei (1741-1761). Încă din anul 1754 erau aici călugări moldoveni, iar prin 1760 schitul s-a preînnoit prin osârdia starețului român Daniil. La jumătatea sec. 19 viețuiau aici vreo 32 călugări români, veniți din mănăstirile Cernica şi Căldaruşani, că se aflau cinci chilii cu paraclise şi 16 colibe. Între acestea cea mai de seamă era chilia duhovnicului Leontie, cu hramul Adormirea Maicii Domnului, în care locuia el şi ucenicii săi: Atanasie, Dositei şi Vlasie. Viața duhovnicească şi cărturărească a acestui schit este şi ea una înfloritoare, mai ales la una dintre chilii, Buna-Vestire, unde sub îndrumarea părintelui Ştefan Nuțescu s-a făcut tipărirea a multe dintre scrierile părinților duhovniceşti, ca Părintele Paisie Aghioritul, Efrem Katunakiotul, precum şi a multor cărți de muzică bizantină.

Chilia Sfântul Gheorghe-Colciu aparține de Sfânta Mănăstire Vatoped şi este locul unde s-au nevoit de-a lungul anilor mulți monahi români. Unul dintre ei este **bătrânul Dionisie Ignat** care s-a născut în județul Botoşani, în anul 1909. La vârsta de 14 ani a plecat cu fratele său cel mai mare, Gheorghe la schitul Măgura. Nu au stat mult aici şi au plecat la Sântul Munte în anul 1926, la doar 17 ani. Au viețuit o perioadă la chilia Sfântului Gheorghe din Kapsala şi apoi au venit la Colciu. Aici nu au găsit decât biserica, restul clădirilor construindu-le cu timpul. Părintele Dionisie a ajuns superiorul acestei chilii şi s-a aflat în permanență în bune relații cu stareții Vatopedului, mai ales cu cel din urmă, părintele Efrem. Era deseori chemat în obştea cea mare a Vatopedului pentru a vorbi cu părinții şi pentru a le împărtăşi câteva din gândurile sale. Avea o bogăție duhovnicească deosebită care hrănea pe cei din jurul său: "Maica Domnului nu vede neputințele noastre, ci iubirea

noastră față de Fiul ei. Atunci ne iubeşte şi ea, ne cercetează şi nu se depărtează de la noi. Pentru a ne lupta cu gândurile avem nevoie de ascultare, de tăierea voii şi de smerită cugetare. Domnul ne iubeşte pe toți şi pe fiecare în parte. Vom fi adevărați creştini când îi vom iubi pe toți, în afară de duşmanii credinței noastre". Sfârşitul vieții l-a prins pe întuneric, căci rămăsese fără vedere. Dumnezeu ne-a încredințat de viața lui cea sfântă, căci după mărturia părintelui Efrem, starețul mănăstirii Vatoped, îndată după adormire şi până la punerea în mormânt trupul său a răspândit o puternică mireasmă.

Unul dintre ucenicii săi de la Colciu, monahul **Ioan Şova**, s-a remarcat tot printr-o viață deosebită, închinată Bunului Dumnezeu. Acesta s-a născut în județul Bacău şi după ce a studiat la două facultăți, Politehnica la Cluj şi Teologia la Sibiu se hotărăşte să intre în monahism, lucru pe care îl face la mănăstirea Sihăstria. în 1975 va pleca definitiv la Athos, stabilindu-se la Colciu. Părintele Ioanichie Bălan îl descrie ca fiind " un om cu chipul blând şi smerit, care radiază bunătate şi pace sufletească". Mărturiseşte că a venit la Athos pentru că ştia starea de paragină în care se aflau chiliile româneşti şi a vrut să-şi aducă o contribuție la reînnoirea lor. Cât despre lucrurile care îi aduc bucurie, acestea sunt în primul rând rugăciunea neîncetată, rugăciunea lui Iisus, privegherile de la hramuri şi agapele de după slujbă. Într-adevăr, acestea sunt bucuriile oricărui monah athonit. Iar nevoințele lor, pe care doar Tatăl el Ceresc le cunoşte, îi ajută să dobândească veşnica împărăție şi viața cea de veci.

# PARTEA A II-A

# ISIHASMUL

## ISIHASMUL

### Etimologia termenului *isihasm*

*Dictionnnaire de spiritualité* ne oferă următoarea explicaţie: „În greaca profană, desemnează starea de calm, pace, odihnă, linişte, liniştire, care rezultă din încetarea cauzelor exterioare de agitare (tulburări, treburi, războaie) sau lipsa agitaţiei interioare într-un suflet în care echilibrul ierarhic al facultăţilor este stabilit şi menţinut şi care se manifestă prin placiditatea, liniştea, dulceaţa comportamentului şi a mişcărilor, liniştea păstrată în legătură cu acestea".

Teologul romano-catolic Tomáš Špidlík, în lucrarea sa *Spiritualitatea Răsăritului creştin*, vol. II. *Rugăciunea*, arată că etimologia cuvântului isihie este neclară. El leagă înţelesul acestui cuvânt de verbul ησθαι [a fi aşezat] şi arată că în greaca clasică el desemna „starea de calm, încetarea cauzelor exterioare ale unei tulburări sau absenţa unei agitaţii interioare. De asemenea şi singurătatea, retragerea solitară" .

Termenul de isihasm în *Dictionnnaire de spiritualité* este prezentat astfel: „Când vorbim astăzi despre isihasm, ne gândim în mod general la o anumită metodă de rugăciune, bazată pe repetarea continuă a chemării Numelui lui Iisus, a cărei formă a fost sistematizată în cercurile monahale din Sfântul Munte, în sec. XIII-XIV, unde aceasta a îmbrăcat, câteodată, aspectul unei veritabile metode psiho-somatice de rugăciune. Ne gândim, de asemenea, la sinteza filosofico-teologică elaborată de Sfântul Grigorie Palama cu ocazia controverselor religioase şi a tulburărilor politice pe care folosirea acestei metode le ridica în Bizanţul Paleologilor. Dar uităm adesea, sau ignorăm, că isihasmul, în sens primordial, propriu şi tradiţional, este un sistem special de spiritualitate atât de vechi încât se confundă cu înseşi originile monahismului răsăritean, mai ales că el se găseşte deja atestat în mod clar în *Apoftegmele* şi *Vieţile Părinţilor deşertului* şi că este recomandat de numeroşi autori duhovniceşti ai perioadei patristice şi că şi-a primit descrierea sa cea mai cuprinzătoare în Şcoala sinaită a sec. VI-VII, prin Sfântul Ioan Scărarul şi Sfântul Isihie Sinaitul".

Aşadar isihasmul nu trebuie identificat doar cu mişcarea de reviriment duhovnicesc iniţiată de Sf. Grigorie Palama.

Tomáš Špidlík descrie isihasmul astfel: „Când vorbim astăzi despre isihasm ne gândim în general la o anumită metodă de rugăciune a cărei formă a fost codificată în mediile monahale ale muntelui Athos în sec. XIII-XIV. Dar uităm adeseori că isihasmul, în sens propriu şi tradiţional, e în realitate o tendinţă a spiritualităţii atât de veche încât coincide cu înseşi originile monahismului. În linii generale, putem distinge cinci perioade principale:

1) epoca Părinţilor deşertului;

2) „Şcoala sinaitică";

3) perioada Sfântului Simeon Noul Teolog;
4) isihasmul athonit;
5) mişcarea «filocalică» în epoca modernă" .

## Originile isihasmului

Prima mărturie scripturistică despre lucrarea isihiei o găsim în capitolul al doilea al cărţii Facerea: „Şi a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse şi l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze şi s-o păzească". Lucrarea la care se referă cartea Genezei este de fapt rugăciunea, după cum ne învaţă Avva Dorotei: „La început, când a făcut Dumnezeu pe om, l-a aşezat pe el în rai, cum spune dumnezeiasca Scriptură, împodobindu-l cu toată virtutea. Şi i-a dat lui poruncă să nu mănânce din pomul din mijlocul raiului. Şi el se afla în desfătarea raiului în rugăciune, în vedere duhovnicească, într-o slavă şi cinste mijlocie, având simţurile întregi şi nevătămate, şi aflându-se în starea cea după fire, precum a fost zidit" .

Sfinţii Părinţi ne învaţă că păzirea grădinii raiului, într-o perioadă în care nu exista nicio răutate pe pământ astfel încât raiul să aibă nevoie să fie păzit de vreun pericol material, se referă la păzirea cinstei şi slavei pe care omul o primise de la Dumnezeu prin lucrarea rugăciunii. Sf. Nil Sinaitul, în capetele sale *Despre rugăciune*, arată că lucrarea spre care a fost omul rânduit încă de la actul creaţiei sale este rugăciunea şi păstrarea rodului câştigat prin aceasta: „După ce te-ai rugat cum trebuie, aşteaptă cele ce nu trebuie şi stai bărbăteşte păzind rodul tău. Căci spre aceasta ai fost rânduit dintru început, ca să lucrezi şi să păstrezi. Aşadar, după ce ai lucrat, nu cumva să laşi nepăzit ceea ce ai făcut. Iar de nu, n-ai folosit nimic rugându-te".

În limba ebraică verbul care desemnează activitatea de lucrare a Raiului are două sensuri: cel de *a cultiva pământul*, dar şi acela de *a aduce cult lui Dumnezeu*. Aşadar, acest lucru vine să întărească şi mai mult învăţătura patristică despre faptul că omului i-a fost dat ca încă din grădina Raiului să Îl slăvească pe Dumnezeu neîncetat.

Sfinţii Părinţi ajung la concluzia că lucrarea pe care omul o săvârşea în grădina raiului era rugăciunea minţii: „Dumnezeu, zidind pe om după chipul şi asemănarea Sa, l-a aşezat în raiul desfătării ca să lucreze grădinile cele nemuritoare, adică gândurile dumnezeieşti cele mai curate, mai înalte şi mai desăvârşite, după [cum scrie] Sf. Grigorie Teologul. Şi aceasta nu înseamnă nimic altceva decât aceea că lui i-a fost dat, ca unuia din fire curat cu sufletul şi cu inima, să petreacă întru fericita rugăciune văzătoare, lucrată sfinţit numai cu mintea, adică întru preadulcea vedere a lui Dumnezeu, şi cu bărbăţie să o păzească ca pe lumina ochiului, ca pe o lucrare firească Raiului, pentru ca niciodată să nu se împuţineze în suflet şi în inimă. De aceea, mare este slava sfinţitei şi dumnezeieştii rugăciuni a minţii, a cărei început şi săvârşire s-au dat de Dumnezeu omului în Rai, de unde îşi are ea purcederea

sa" (*Filocalia*, vol. I, EIBMBOR, 2008, p. 104).

Isihasmul are ca obiectiv acea liniște în care vrăjmașul nu mai poate avea nicio influență asupra celui ce practică rugăciunea.

Sfântul Grigorie Palama arată că primul om care a practicat metoda isihiei a fost Maica Domnului. Astfel, deși aceasta era menirea omului încă de la creație, prima care reușește să împlinească această menire este Fecioara Maria: „Și așa trăia ca într-un rai și într-un loc înălțat de pe pământ sau, mai bine zis, ca în curțile cerești, fiindcă acel sanctuar nepătruns era prefigurarea acelora. Ducea deci o viață de asceză, fără griji și fără treburi, fără întristare, nepărtașă la patimile de jos, mai presus de plăcerea care nu e fără durere, trăind numai pentru Dumnezeu, văzută numai de Dumnezeu [...], făcând din Dumnezeu mâncarea ei, alipindu-se numai de Dumnezeu"(*Cuvânt despre intrarea în Sfânta Sfintelor și despre viața deiformă aici a Atotpreacuratei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarea și Pururea-fecioara Maria, în Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești*). Întâlnim aici elementele viețuirii isihaste: asceza, lipsa de preocupare față de lucrurile lumești, despătimirea, viețuirea în Dumnezeu.

Apoi Sfântul Grigorie spune: „Acest lucru căutându-l deci Fecioara [...], găsește drept călăuză sfânta isihie; isihia, oprirea minții și a lumii, uitarea celor de jos, inițierea în cele de sus, dezbrăcarea de înțelesuri pentru ce e mai bun".

Așadar, Sf. Grigorie Palama învață că Maica Domnului este cea care a devenit, prin propriul ei exemplu, model pentru toți cei care doresc să îmbrățișeze viața de liniștire.

## Tradiția isihastă filocalică

Filocalia reprezintă cea mai bogată sursă de texte isihaste. Textele filocalice sunt cele care au fost folosite cel mai mult de-a lungul timpului, în obștile monahale, dar și în familiile creștine, pentru a cunoaște în mod concret metodele ascetice ale luptei duhovnicești și ale unirii cu Dumnezeu. Unirea deplină cu Dumnezeu înseamnă aflarea celei mai depline și autentice liniștiri, era normal ca iubitorii de isihie să caute în primul rând textele care învață cum se deprinde liniștea.

Pentru *dobândirea liniștii sufletești*, Părinții filocalici au dezvoltat o învățătură foarte elaborată, care arată în detaliu care sunt aspectele ce trebuie avute în vedere în acest proces. Astfel, Sfântul Nil Sinaitul arată că „după ce au făcut aceasta, [începătorii] trebuie sfătuiți, dacă au ieșit de curând din tulburări, să se îndeletnicească cu liniștirea și să nu împrospăteze, prin drumuri dese, rănile produse cugetării prin simțuri, nici să aducă alte forme vechilor chipuri ale păcatelor, ci să ocolească furișarea celor noi și toată sârguința să le fie spre a șterge vechile închipuiri". Deci primă treaptă necesară în dobândirea isihiei este *asumarea unei vieți de retragere* în mănăstire,

din care să lipsească orice fel de întâlniri cu cunoscuţii din afara mănăstirii. Acest lucru nu trebuie înţeles ca o blamare a oamenilor din lume, ci ca o metodă de apărare pentru proaspătul monah, care încearcă astfel să nu îşi mai amintească lucruri negative care l-ar putea lega de vreun cunoscut. De asemenea, evitarea oricăror contacte cu cei din afara mănăstirii îl ajută pe monah şi să evite orice fel de păcate pe care le-ar putea săvârşi, dacă i-ar întâlni: bârfa, judecarea aproapelui, amintirea păcatelor trecute.

Sfântul Nil cunoaşte că ruperea totală şi bruscă de toţi cunoscuţii dinainte nu este uşor de realizat: „Desigur, liniştirea le este un lucru foarte ostenitor celor care s-au lepădat de curând, căci amintirea, luându-şi acum răgaz, mişcă toată necurăţia care zace în ei, ceea ce n-a apucat să facă mai înainte pentru mulţimea lucrurilor care prisoseau" (*Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. I). La început, cel care doreşte să se ocupe cu liniştirea, nu va reuşi nicidecum să guste din aceasta, pentru că mintea lui îşi va aminti de toţi cunoscuţii şi de toate întâmplările care îl leagă de aceştia. Acest lucru se întâmplă deoarece atât timp cât era în lume şi era prins de toate aspectele vieţii lumeşti, mintea lui nu avea timp să îşi mai amintească în detaliu toate aceste aspecte. Dimpotrivă, acum, când doreşte să facă ceva cu adevărat folositor, vrăjmaşul îi întărâtă simţurile şi gândirea pentru a-i face cât mai grea vieţuirea monahală. De asemenea, întrucât o dată cu asumarea vieţuirii monahale ascetul doreşte să întreprindă şi o introspecţie asupra tuturor aspectelor din viaţa sa, pentru a cunoaşte cu claritate care este starea lui sufletească, această încercare primară de interiorizare îi aduce în amintire, cu putere, în primul rând, toate lucrurile pătimaşe pe care le-a săvârşit ca mirean.

Procesul de însingurare, în scop ascetic, este greu de împlinit, dar merită din plin tot acest efort, pentru că aduce după sine cunoaştere adevărată şi linişte: „Dar, pe lângă osteneală, liniştirea are şi folos, izbăvind mintea cu vremea de tulburarea gândurilor necurate. Căci dacă vor aceştia să-şi spele sufletul şi să-l curăţească de toate petele care îl necurăţesc, sunt datori să se retragă din toate lucrurile prin care creşte întinăciunea şi să dea cugetării multă linişte; de asemenea, să se ducă departe de toţi cei care îi întărâtă şi să fugă de împreună-petrecerea cu cei mai apropiaţi ai lor, îmbrăţişând singurătatea, maica înţelepciunii" (*Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. I). Antrenată să se lupte cu amintirile şi cu tot ceea ce o trăgea înapoi de la adevărata viaţă în linişte, mintea se obişnuieşte să nu se mai lase tulburată de niciun gând şi să îşi urmeze drumul ei firesc către liniştire şi unirea cu Dumnezeu. Curăţirea minţii nu se poate face decât prin îndepărtarea de tot ceea ce o murdăreşte, iar o dată lipsită de gândurile care o făceau să lucreze în mod pătimaş, ea se poate îndeletnici cu gândurile virtuoase. Sfântul Nil numeşte *singurătatea* drept *cauză a înţelepciunii*. „Atunci vine desăvârşita liniştire, când nu numai faptele, ci şi amintirile lor încetează, dând timp sufletului să poată vedea chipurile întipărite şi să lupte cu fiecare dintre ele şi să le scoată din cugetare. De vor alte şi alte forme, nu va putea şterge nici întipăririle de mai înainte,

cugetarea fiind ocupată cu cele care vin" (*Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. I). Acest lucru se întâmplă datorită faptului că o raportare corectă faţă de propria persoană, faţă de ceilalţi oameni şi faţă de întreaga creaţie nu se poate face decât în urma unei interiorizări profunde, în care omul să caute cu sinceritate, în linişte şi departe de orice distragere răspunsurile adecvate la toate întrebările sale legate de scopul lucrurilor.

Sfântul Filotei Sinaitul învaţă că „cea dintâi poartă care duce la Ierusalimul mintal (inteligibil), la atenţia minţii, este *tăcerea gurii întru cunoştinţă*, chiar dacă mintea încă nu s-a liniştit. A doua este *înfrânarea cu măsură* de la mâncăruri şi băuturi. A treia, care curăţeşte mintea şi trupul, este *amintirea şi gândul neîncetat al morţii*"(*Capete despre trezvie*, în *Filocalia*, vol. IV). Soluţia pentru a dobândi interiorizarea este tăcerea. Ascetul urmăreşte *liniştirea gândurilor* pentru a se orienta cu mai multă uşurinţă spre identificarea neputinţelor care se află în sufletul său.

În Filocalia românească, vol. V, Sfântul Petru Damaschinul ne arată cât de importantă este *dobândirea liniştii*: „dacă nu e copleşit trupul şi nu ajunge întreg omul purtat de Duhul lui Dumnezeu, nu face voia lui Dumnezeu decât cu sila. Dar când împărăţeşte harul Duhului în noi, atunci nu mai avem voia noastră, ci tot ce se face e voia lui Dumnezeu. Atunci dobândim pacea. Iar unii ca aceştia fiii lui Dumnezeu se vor chema". Este necesară o atenţie deosebită la patimile trupului, pentru a nu exercit o influenţă puternică asupra noastră. Trupul trebuie să se împărtăşească de liniştea sufletului, iar în acel moment omul devine *fiu al lui Dumnezeu*, ca unul care s-a făcut vrednic să se împărtăşească de *liniştea cea dumnezeiască* şi de *sălăşluirea harului* în el.

Liniştirea înseamnă în mod implicit o apropiere reală şi puternică de Dumnezeu, pentru că prin liniştire omul reuşeşte să se elibereze de tot ceea ce îl încarcă în mod inutil. Iar inutil este tot ceea ce nu îl ajută în urcuşul spre Dumnezeu: „Isihia, în chip, vădit, este fuga de cele sensibile şi apropierea de cele inteligibile şi de aceea înseamnă apropiere de Dumnezeu"(Sfântul Calist Angelicudes, *Trei tratate isihaste*).

Greutatea de a ţine mintea în liniştire este explicată în mod foarte amănunţit şi lămuritor de Sf. Calist Catafigyotul, care arată că este firesc ca toate lucrurile creată să ajungă la o odihnă, la o liniştire, la o stare de nemişcare, însă acest principiu nu se aplică şi minţii umane. Nu pentru că nu ar fi fost creată pentru a se odihni, ba dimpotrivă, dar ea nu a fost creată spre a se odihni în ceva lumesc, creat, ci ea se poate odihni numai în Dumnezeu. Acest răspuns teologic oferit de Sfântul Calist în învăţătura sa teologică ne descoperă aşadar de ce omul ratează atât de des scopul pe care îl simte în sinea sa, liniştirea, şi anume din cauza faptului că el caută răspunsul în locul greşit.

## Rugăciunea lui Iisus sau rugăciunea inimii

*Rugăciunea lui Iisus* sau *rugăciunea inimii* este experiența trăită de părinții isihaşti, dar şi de creştinii râvnitori, şi ânseamnă lucrarea harului Duhului Sfânt, în inima omului. Este o rugăciune care Îi este adresată Domnului, pentru că „prin El, rugăciunea noastră se uneşte cu rugăciunea Sa în tainica Sa vieţuire cu Tatăl". Tomáš Špidlík, analizând denumirea acestei rugăciuni, spune că forma „lui Iisus" este un genitiv obiectiv, însemnând chiar „către Iisus".

Rugăciunea prin excelență, predată de Mântuitorul ucenicilor Săi rămâne *Tatăl nostru*, dar şi această *rugăciune a inimii* vine direct de la Domnul Hristos, deoarece, indiferent de formulele folosite, fondul ei este acelaşi, anume rugăciunea vameşului, din pilda vameşului şi fariseului, rostită de Mântuitorul: „Dumnezeule, fii milostiv mie, păcătosului" (Luca 18, 13). Contextul în care Mântuitorul rosteşte această pildă este semnificativ: „Şi le spunea o pildă cum trebuie să se roage totdeauna şi să nu-şi piardă nădejdea" (Luca 18, 1). Să mai amintim şi un alt cuvânt al Mântuitorului în acest sens: „Privegheați dar în toată vremea rugându-vă, ca să vă întăriți" (Luca 21, 36). De aici, mai este doar un pas până lalegătura dintre aceste cuvinte ale Domnului Hristos şi îndemnul Sfântului Apostol Pavel: „Rugați-vă neîncetat" (1 Tesaloniceni 5, 17). Acest îndemn al Sfântului Pavel a dus la numeroase discuții, mai ales privitor la mediul monahal, cu referire la rugăciunea neîncetată, neîntreruptă, şi munca zilnică sau ascultarea monahului. De altfel, un element specific rugăciunii lui Iisus este caracterul de rugăciune neîntreruptă al acesteia, care se bazează pe unele texte din Sfânta Scriptură. De pildă, psalmistul spune: „Văzut-am mai înainte pe Domnul înaintea mea pururea, că de-a dreapta mea este ca să nu mă clatin" (Psalmul 15, 8). Sfântul Apostol Pavel, pe lângă cunoscutul îndemn „rugaţi-vă neîncetat!" (1 Tesaloniceni 5, 17) evocat mai sus, atunci când se adresează creştinilor din Roma le cere să stăruiască în rugăciune (Romani 12, 12: „la rugăciune stăruiți").

Părintele John Breck consideră că un punct important de plecare în aprofundarea rugăciunii inimii este Sfânta Scriptură, deoarece „orice formă de rugăciune - ca să fie adevărată şi rodnică - trebuie, în ultimă instanţă, să izvorască din şi să corespundă Sfintei Scripturi". Astfel, textul care ne reţine atenţia în mod deosebit este Luca 17, 19-20: „întrebat de farisei când va veni împărăția lui Dumnezeu, le-a răspuns şi a zis: Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Şi nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru". Aplecându-se asupra acestui text, mai ales asupra semnificaţiilor expresiei „înlăuntrul vostru", comentatorii patristici au relevat faptul că „Împărăţia lui Dumnezeu este o realitate mistică, un dar divin care trebuie îngrijit şi cultivat în fiinţa lăuntrică, în adâncurile tainice ale inimii". Dar această realitate interioară nu poate fi accesată oricum,

ci mijlocul prin care putem pătrunde în ea este rugăciunea şi, într-un mod aparte, rugăciunea inimii, deoarece se concentrează pe Numele Împăratului, iar între *Nume* şi *Persoana Împăratului* este o legătură firească.

Rugăciunea lui Iisus este cunoscută în *Spiritualitatea* ortodoxă sub diferite denumiri, deoarece ea comportă caracteristici diferite, în funcție de starea celui care o practică, de nivelul experimentării la care se ajunge. O denumire foarte întâlnită este şi aceea de „rugăciune isihastă", justificată de faptul că rugăciunea s-a conturat şi s-a răspândit mai ales în veacul al XIV-lea, în contextul controversei isihaste dintre părinții atoniți şi reprezentanții gândirii scolastice apusene. Rolul proeminent în această dispută l-a avut Sfântul Grigorie Palama, care, în scrierile sale împotriva călugărului Varlaam din Calabria, a stabilit normele de bază privitoare la desăvârşirea creştină, această rugăciune având un loc aparte în acest urcuş duhovnicesc. Deci originile acestei rugăciuni trebuie căutate în lumea monahală răsăriteană, în care grija pentru paza inimii, rugăciunea neîncetată şi plânsul interior era foarte accentuată. Este important, însă, de remarcat faptul că *acest curent isihast nu s-a dezvoltat în afara Bisericii*, el fiind chiar *în centrul vieții bisericeşti*, prin principiile promovate căutând să edifice acea „ființă euharistică", o atitudine de mulțumire permanentă, atitudine cerută de Sfântul Apostol Pavel (1 Tesaloniceni 5, 18: „Dați mulțumire pentru toate").

Mai întâi la Sinai, apoi la muntele Athos, rugăciunea s-a conturat în cadrul mişcării isihaste, ale cărei rădăcini pot fi regăsite la Sfântul Macarie Egipteanul, dar şi la Evagrie, apoi fiind marcată de Părinți, precum Sfântul Diadoh al Foticeii, Sfântul Ioan Scărarul sau Sfântul Simeon Noul Teolog; ideea centrală a acestei practici de rugăciune este chemarea lui Iisus în inima celui care se roagă. Ca notă importantă, reținem că inima trebuie înțeleasă aici în plenitudinea semnificațiilor sale, adică sursă a întregii vieți spirituale a persoanei, a gândirii, voinței, sentimentelor etc. (aşa cum reiese din aprofundarea textelor biblice referitoare la inimă). Care este însă sensul acestui demers isihast? De ce Iisus este chemat înlăuntrul inimii? Pentru că „Dumnezeu nu Se revelează omului decât numai prin Hristos şi, dacă îi luminează inima, e pentru că aici chipul Său apare cu cea mai mare claritate. Scopul rugăciunii va fi, aşadar, de a uni neîncetat inima cu Iisus şi, împreună cu Iisus din inimă, a ne uni cu Tatăl şi cu tot ce există".

Rugăciunea lui Iisus este cunoscută, aşadar, sub denumiri multiple. O întâlnim şi ca rugăciunea minții sau rugăciunea inimii. De fapt, pe o treaptă superioară, ea devine *rugăciunea minții în inimă* sau *rugăciunea minții unită cu inima*, pentru că „doar unificată în sine însăşi şi coborâtă în adâncul de taină al ființei umane, acolo unde Hristos S-a sălăşluit prin Taina Sfântului Botez şi a luat chip prin practicarea virtuților, adică în inimă, rugăciunea devine cu adevărat lucrătoare şi conduce la o simțire şi o unire tot mai accentuată a celui ce se roagă cu Dumnezeu". Desigur, numirea consacrată rămâne cea de „rugăciunea lui Iisus", numită aşa pentru prima dată de către Sfântul Ioan

Scărarul, care a şi descris-o ca monologistică, concisă, dintr-o singură frază sau expresie.

## Puterea numelui în Vechiul Testament

Părinţii duhovniceşti învaţă că, pentru a ne ruga în *Numele lui Iisus*, trebuie să înţelegem semnificaţia acestuia, să percepem atributele lui, natura lui. Oricât am înţelege însă, altfel spus, oricât ni s-ar descoperi, subiectul va rămâne pe mai departe o taină, pentru că numele este legat de persoană şi, potrivit tradiţiei biblice, „a numi înseamnă a face prezent, iar Numele este locul de întâlnire al creaturii cu Creatorul".

Această temă se regăseşte în întreaga istorie a umanităţii, în toate religiile, în operele literare, poezie, chiar şi în relaţiile interumane, pentru că mereu numele a fost înţeles ca expresie a prezenţei persoanei numite. În religiile păgâne, numele era, însă, „o mască a unei divinităţi impersonale", pe când în Scriptura Vechiului Testament, invocarea *Numelui lui Dumnezeu* are conotaţii ieşite din cadrul comun. După concepţia biblică, Numele lui Dumnezeu este unul din atributele Sale, un loc teofanic, locul prezenţei Sale. Mai precis, invocarea Numelui lui Iisus universalizează harul întrupării Sale, permite oricărui om să şi-l însuşească personal, inima lui Îl primeşte pe Domnul. Forţa prezenţei divine în *Numele Său* se descoperă ca o măreţie în sine: „Iată Eu trimit înaintea ta pe îngerul Meu... ia aminte la tine însuţi; să-l asculţi şi să nu-i fi necredincios, că nu te va ierta, pentru că numele Meu este în el" – *Ieşirea* 23, 20 – 21. Numele este depus în înger, din acel moment el este purtătorul înfricoşător al prezenţei divine. Atunci când Numele divin este pronunţat asupra unei ţări sau asupra unei persoane, acestea intră în relaţie intimă cu Dumnezeu.

Dacă vom cerceta cu atenţie, descoperim că *prima referire la Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament*, o găsim în *Facerea* 4, 26. Episodul este legat de cel de-al treilea fiu al lui Adam şi al Evei, Set, căruia i s-a născut un fiu, pe care l-a numit Enos şi „atunci au început oamenii a chema numele Domnului Dumnezeu". În viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur, naşterea lui Set în familia primordială a lui Adam şi a Evei constituie un moment de reconciliere a oamenilor cu Dumnezeu, după două evenimente tragice din viaţa lor, anume căderea în păcatul neascultării şi uciderea lui Abel de către fratele său, Cain. Iată ce spune Sfântul Ioan: „Vezi că, încetul cu încetul, oamenii încep să se înveţe minte! Prin numele pe care-l dau copiilor, îşi arată recunoştinţa lor faţă de Dumnezeu. Şi Set, spune Scriptura, când a născut un fiu, i-a pus numele Enos. Iar Dumnezeiasca Scriptură, voind să tâlcuiască numele, spune: Acesta a nădăjduit a chema numele Domnului Dumnezeu". Invocarea Numelui lui Dumnezeu de către oameni marchează aici o normalizare a relaţiilor dintre aceştia şi Părintele ceresc, pentru că, spune Sfântul Ioan, Moise face din Set un „întâi - născut", punându-l în capul listei genealogice a

omenirii, în detrimentul celorlalţi înaintaşi, care păcătuiseră înaintea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, numele pe care îl primeşte acest copil exprimă ceva, are un sens, caracterizează persoana care îl poartă şi relaţia acesteia cu Dumnezeu. De altfel, întreaga antichitate (inclusiv gândirea ebraică) vedea o strânsă legătură între nume şi persoana care îl purta; mai mult decât atât, numele conţine în sine şi exprimă esenţa persoanei sau a lucrului pe care îl denumeşte. În aceste condiţii, a cunoaşte numele unei persoane însemna a-i cunoaşte taina, profunzimile fiinţei, iar în cazuri de război, însemna un avantaj în faţa adversarului. Numele putea fi inspirat de o împrejurare specială sau putea desemna o misiune pe care copilul o va îndeplini la maturitate. A nu avea nume era echivalent cu a nu exista (*Ecclesiast* 6, 10), în vreme ce din cartea Facerii aflăm că a da un nume cuiva sau a numi ceva înseamnă a face să existe (*Facerea* 2, 19 - Adam dă nume vieţuitoarelor aduse special pentru aceasta de către Dumnezeu în faţa sa; *Facerea* 3, 20 - Adam dă nume femeii sale, Eva), iar din *Deuteronom* 12, 5 se înţelege că în templul sfânt locuia însuşi Numele lui Dumnezeu. În vechime, a face ceva în numele cuiva şi a invoca numele cuiva erau gesturi sau acte foarte importante, însemnând a face prezentă persoana respectivă de faţă: „Prin faptul rostirii unui nume, acesta devine viu. Rostirea numelui cheamă sufletul persoanei respective; iată de ce o semnificaţie atât de adâncă este implicată în rostirea unui nume".

Ţinând cont de precizările anterioare, trebuie amintit un alt loc foarte interesant din Scriptura Vechiului Testament: *Facerea* 32, 27-29, unde este descrisă lupta lui Iacov cu îngerulDomnului. Părintele Sofronie vede în această scenă un conflict al lumii cu Dumnezeu. Ce se întâmplă, de fapt, aici? Iacov câştigă o luptă corp - la - corp, desfăşurată în toiul nopţii, ţinând imobilizat pe înger până când va primi o binecuvântare. Deşi patriarhul îi cere să-şi destăinuie numele, îngerul nu o face, dar îi atribuie un alt nume lui Iacov, şi anume Israel, anunţând prin aceasta în chip profetic statutul privilegiat şi mântuirea poporului său. Se vede, de aici, că modificarea numelui are o semnificaţie aparte, însemnând o schimbare radicalăîn viaţa persoanei respective. Aşa cum Iacov devine Israel, la fel şi Avram devine Avraam, ca mărturie a legământului pe care Dumnezeu l-a încheiat cu el, făcându-l „tată a mulţime de popoare" (*Facerea* 17, 5), iar Saul din Tars va deveni Pavel (*Faptele Apostolilor* 13, 9), în urma chemării directe pe care i-o adresează Hristos pe drumul spre Damasc (*Faptele Apostolilor* 9, 3 - 6), pentru a „purta numele" lui Domnului „înaintea neamurilor şi a regilor şi a fiilor lui Israel" (*Faptele Apostolilor* 9, 15). La fel se va întâmpla şi cu apostolul Petru, căruia Hristos îi schimbă numele din Chefa, ca mărturie - simbol a rezistenţei Bisericii în faţa atacurilor venite din partea forţelor întunericului, temelia acesteia fiind tocmai credinţa în dumnezeirea lui Iisus Hristos: „Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui" (*Matei* 16, 18).

În aceeaşi cheie duhovnicească, trebuie să înţelegem şi faptul că la Botez

copilul primeşte un nume şi monahul primeşte un nume nou la călugărie, în ambele cazuri fiind vorba despre o consacrare - una cu caracter general, creştinul devenind un „vas ales" al prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu în viaţa sa, iar cealaltă cu caracter special - monahul dedicându-şi întreaga viaţă împlinirii idealului creştin în comunitatea monahală.

Am văzut că *Numele lui Dumnezeu* este însăşi prezenţa Sa; în Vechiul Testament, aceasta însemna două lucruri: conştiinţa lui Dumnezeu Cel viu şi cunoaşterea lui Dumnezeu. Din acest motiv, *nesocotirea Numelui Domnului* era oprită cu stricteţe prin Lege, sub ameninţarea pedepsei divine (*Ieşirea* 20, 7: „Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deşert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deşert numele Lui"). În aceeaşi notă, Moise încearcă să afle pe Muntele Sinai numele lui Dumnezeu, dar El refuză săşi-l dezvăluie, prezentându-Se cu expresia nominală„Eu sunt Cel ce sunt" (*Ieşirea* 3, 13-15). Aici, chiar dacă nu descoperă Numele, Dumnezeu arată adevărul sau certitudinea existenţei şi lucrării Sale în lume. „Eu sunt Cel ce sunt" - sau mai scurt „Eu sunt" - rămâne pentru veşnicie Numele lui Dumnezeu, semn al prezenţei Sale atotcuprinzătoare şi atotputernice. Mântuitorul Iisus Hristos Se prezintă pe Sine cu această sintagmă de mai multe ori: mergând pe marea Galileii, pentru a-i linişti pe ucenicii speriaţi (*Matei* 14, 27: „Eu sunt; nu vă temeți"), după Învierea Sa, pentru a-i încredinţa pe ucenici de realitatea ei (*Luca* 24, 39: „Eu Însumi sunt"), în cuvântarea de despărţire de ucenicii Săi (*Ioan* 14, 6: „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viața").

Expresia „Eu sunt", este o „teofanie, o manifestare a scopului şi vieţii dumnezeieşti. Fiinţa lui Dumnezeu se dezvăluie prin faptele Sale şi, dincolo de aceste fapte puternice nimic nu poate fi cunoscut despre El: Eu sunt Alfa şi Omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este, Cel ce era şi Cel ce vine, Atotțiitorul (*Apocalipsa* 1, 8)". Acest Nume, sub o formă concentrată, este înscris mereu în aureola icoanei Mântuitorului Hristos („Ὁ ὢΝ", „Cel ce este") şi este invocat la finalul Sfintei Liturghii sau al altor slujbe ortodoxe („Hristos, Adevăratul Dumnezeul nostru...").

Din cartea *Facerii* (4, 26), se înţelege că *Numele lui Dumnezeu* fusese invocat deja în timpul lui Enos un nepot al lui Adam. Din textul de la *Ieşirea* 3, 15 aflăm că Dumnezeu Îşi revelează numele Său personal, ca o aducere aminte, o redescoperire a ceva ce fusese uitat. Scopul pentru care face acest gest este, se pare, unul de ordin practic: credincioşii vor putea invoca, de acum înainte, Numele Său în rugăciune. Această revelaţie arată că Dumnezeu este binevoitor, este gata să îşi împărtăşească oamenilor atributele, lucrările Sale. Numele are şi o conotaţie mesianică, dar şi una personală. Din numele Său, se înţelege că Dumnezeu nu este o idee abstractă, nici un zeu, ci, pe de o parte, *Existenţa absolută însăşi*, iar pe de altă parte este *Persoană*.

Descoperirea lui Dumnezeu în Vechiul Testament nu a fost, însă, una completă, desăvârşită, pentru că aceasta urma să fie făcută de Iisus, în Noul Testament sau Legământ. Când primesc revelaţiile de la Dumnezeu, profeţii

au conştiinţa că primesc atât cât este necesar pentru a merge mai departe, pe drumul trasat de Părintele ceresc (*Isaia* 41, 4: „Eu, Domnul Care sunt cel dintâi şi voi fi cu cei din urmă"). Un fapt foarte relevant este acela că evreii nici nu rosteau numele lui Dumnezeu - IAHVE. Puterea lui Dumnezeu, slava Sa sunt prezente activ în Numele Său, dar oamenii ajung să Îl numească pe Dumnezeu după atributele pe care El Însuşi le descoperă acestora (*Ieşire* 34, 5-7: „Iahve, Iahve, Dumnezeu, iubitor da oameni, milostiv, îndelung - răbdător, plin de îndurare şi de dreptate, Care păzeşte adevărul şi arată milă la mii de neamuri; Care iartă vina şi răzvrătirea şi păcatul, dar nu lasă nepedepsit pe cel ce păcătuieşte; Care pentru păcatele părinților pedepseşte pe copii şi pe copiii copiilor până la al treilea şi al patrulea neam"). Există un progres al revelației, paralel sau concomitent cu progresul nostru: cu cât înaintăm mai mult duhovniceşte, cu atât Dumnezeu Se descoperă mai mult sau, altfel spus, noi Îl înțelegem mai profund. Dumnezeu, „Cel mai presus de orice nume", se descoperă, totuşi, omului pe care l-a creat, printr-o multitudine de nume: Lumină, Viaţă, Înțelepciune, Frumuseţe, Bunătate, Adevăr, Sfânt, Veşnic, Atotştiutor, Atotputernic, Drept, Sfinţit, Mântuitor, Izbăvitor. Dumnezeu Se descoperă prin lucrările Sale, dar numele acestora nu lasă posibilitatea ca El să fie cunoscut deplin, ci ele ne conduc spre El, marcând un drum al cunoaşterii pe care trebuie săîl parcurgem însă pentru a-L experimenta pe Dumnezeu: „M-am arătat lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov ca Dumnezeu Atotputernic, iar cu numele Meu de Domnul nu M-am făcut cunoscut lor" (*Ieşirea* 6, 3).

**Puterea numelui în Noul Testament**

Există o deosebire, însă, între Vechiul şi Noul Testament în ceea ce priveşte invocarea Numelui lui Dumnezeu. În Vechiul Testament, Numele lui Dumnezeu nu era pronunțat decât în mod excepțional, o dată pe an, în ziua de *Yom Kippur*, de către arhiereul care intra în Sfânta Sfintelor. În Noul Legământ, lucrurile se schimbă: „le-am făcut cunoscut numele Tău şi-l voi face cunoscut" (*Ioan* 17, 22-26). În Evanghelia după Ioan, Fiul este numit Cuvântul, Logosul, tocmai pentru că are misiunea de a-L descoperi pe Dumnezeu oamenilor. Numele lui Iisus are, însă, un „loc treimic", căci el adună în sine toate Numele Sale: numele însuşi de Iisus (numele împărătesc), numele de Fiu (îndreptat către Tatăl şi rostit mereu de Tatăl - „Tu eşti Fiul Meu"), precum şi numele de Hristos - Uns, Mesia (care arată prezența Duhului în El). Deci Fiul-Logosul ne descoperă întreaga Sfântă Treime. Dumnezeu iese din vechea inaccesibilitate, pentru că Iisus Hristos ne descoperă Numele lui Dumnezeu pe cruce, într-o stare de dăruire totală de Sine pentru noi, iar numele Său, Iisus, dintr-un nume comun în poporul Israel, devine sensul vieții noastre, iar semnificația sa („Dumnezeu mântuieşte", „Dumnezeu eliberează") ni se descoperă - prin Ghetsimani, Golgota, coborârea Sa în iad, Învierea Sa din morți - ca eliberare, o libertate în Duhul

Sfânt. Dacă, prin expresia „Eu sunt Cel ce sunt", Moise a înţeles o singură Persoană - pe Dumnezeu Tatăl - , prin Întruparea Fiului, noi cunoaştem întreaga Sfântă Treime, de aceea putem spune că noi credem într-un Dumnezeu „Unul în fiinţă, întreit în Persoane". Aceasta pentru că, prin Întrupare, desăvârşirea Tatălui ni s-a arătat în trup, compatibilitatea între om şi Dumnezeu s-a înfăţişat în chip văzut.

Numele invocat în rugăciunea lui Iisus este personal, adică numele unei Persoane. Noi folosim numele Iisus ca nume propriu al lui Hristos; acesta este sugerat de îngerul Domnului (*Matei* 1, 21 şi 25; *Luca* 1, 31) şi este dat de mama Sa, Maria, la Templu, ca împlinire a cuvântului transmis de înger. Semnificaţia numelui Iisus face trimitere la misiunea cu care a venit în lume: în limba ebraică înseamnă„Mântuitor" (Ioshua), iar în limba greacă„cel care vindecă". Numele de Hristos (de la ebraicul Messiah, „Unsul lui Dumnezeu") nu este un nume propriu, ci el face referire la originea divină şi misiunea lui Iisus. Acest nume, Hristos, apare în Noul Testament de 529 de ori, dintre care numai în epistolele pauline de 379 de ori, ceea ce arată conştiinţa clară a identităţii între Iisus din Nazaret şi Mesia, Unsul lui Dumenzeu. Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că noi, creştinii, folosim cele două nume ale Mântuitorului, potrivit cu semnificaţia lor: Iisus, „pentru că mântuie"şi Hristos, „pentru că este preot". Dar acesta este Numele Celui ce a creat Universul, căci „toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (*Ioan* 1, 3). El este „izvorul vieţii şi al nemuririi, Făcătorul a toată făptura văzută şi nevăzută", iar Numele este legat ontologic de Persoana lui Iisus şi devine astfel „puntea dintre noi şi El, canalul prin care puterea dumnezeiască vine la noi".

Mărturiile cu privire la Numele lui Iisus din Noul Testament sunt impresionante, cutremurătoare, arătând măreţia Acestuia. Astfel, Dumnezeu – Tatăl împlineşte rugăciunile făcute „în numele lui Iisus": „Şi orice veți cere întru numele Meu, aceea voi face, ca să fie slăvit Tatăl întru Fiul. Dacă veți cere ceva în numele Meu, Eu voi face" (*Ioan* 14, 13 - 14); „...Tatăl să vă dea orice-I veți cere în numele Meu" (*Ioan* 15, 16); „Orice veți cere de la Tatăl în numele Meu El vă va da" (*Ioan* 16, 23). Dar şi Duhul Sfânt acţionează „în numele" Fiului: „Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate şi vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu" (*Ioan* 14, 26). De altfel, s-a afirmat despre rugăciunea lui Iisus că este „calea cea mai simplă de a chema Sfântul Duh în ajutor". Domnul Hristos Însuşi arată că Numele Său nu este despărţit de cel al Tatălui, precum nici de cel al Duhului Sfânt, atunci când trimite pe ucenici să evanghelizeze „toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (*Matei* 28,19). Un alt exemplu grăitor este însăşi rugăciunea „Tatăl nostru", pe care Mântuitorul o predă ucenicilor Săi. Aici, rostind cuvintele „Tatăl nostru, Care eşti în ceruri, sfințească-se numele Tău" (*Matei* 6, 9), Mântuitorul ne îndeamnă, pe de o parte, să respectăm Numele Celui Sfânt, să

nu îl batjocorim, iar pe de altă parte ne îndemană la sfinţenie, adică la împărtăşirea din sfinţeia lui Dumnezu Cel Unul Sfânt.

Apostolii sunt conştienţi de faptul că Iisus este Fiul lui Dumnezeu; ei au experimentat aceasta în misiunea de pregătire încredinţată de către Învăţătorul, realizând că Numele Domnului are puterea de a izgoni duhurile necurate: „Doamne, şi demonii ni se supun în numele Tău" (*Luca* 10, 17). Numele Domnului face prezentă slava Sa dumnezeiască: „Pentru aceea, şi Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume" (*Filipeni* 2, 9). Rugăciunea „în numele Domnului" apare ca specifică tuturor creştinilor, un semn distinctiv al acestora; cu atât mai mult în comunitatea creştină primară aceasta era un lucru cât se poate de firesc: „împreună cu toţi cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul" (*1 Corinteni* 1, 2). Oricine invocă Numele Domnului este credincios, adică mărturiseşte întreaga învăţătură creştină, dătătoare de viaţă veşnică: „Şi aceasta este porunca Lui, ca să credem întru numele lui Iisus Hristos, Fiul Său, şi să ne iubim unul pe altul, precum ne-a dat poruncă" (*1 Ioan* 3, 23).

Aşa cum se va vedea şi mai departe, numele Iisus este echivalat cu acela de „Domn", „Kyrios", „Mântuitor". Acceptarea, împroprierea şi mărturisirea acestui adevăr de credinţă devine condiţie esenţială a dobândirii mântuirii: „de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul şi vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morţi, te vei mântui" (*Romani* 10, 9). Sfântul Apostol Pavel transformă şi numele Hristos într-un nume propriu, purtător al puterii lui Iisus, care trece prin moarte, oferindu-ne tuturor această posibilitate, pentru că El este Dumnezeu: „M-am răstignit împreună cu Hristos; şi nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine" (*Galateni* 2, 20). Sfântul Apostol Petru vindecă un olog în Numele lui Iisus Nazarineanul: „Petru a zis: Argint şi aur nu am; dar ce am, aceea îţi dau. În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, scoală-te şi umblă!" (*Faptele Apostolilor* 3, 6), fiind convins de faptul că numai „credinţa în numele Lui" (*Faptele Apostolilor* 3, 16) i-a adus acestuia vindecarea. Mărturiseşte chiar în faţa autorităţilor că numai în Numele lui Iisus credinţa este mântuitoare, căci „întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi" (*Faptele Apostolilor* 4, 12), iar Dumnezeu săvârşeşte toate aceste minuni „prin numele Sfântului Tău Fiu Iisus" (*Faptele Apostolilor* 4, 30).

A invoca în rugăciune Numele lui Iisus Hristos înseamnă a invoca puterea Sa dumnezeiască, mântuitoare. Invocând Numele lui Iisus în rugăciune, noi beneficiem de o „teofanie personală, o manifestare a lui Dumnezeu în Sfânta Treime (...) În Treimea imanentă, viaţa interioară a Dumnezeirii, cele trei Persoane existăîntr-o comuniune veşnică a iubirii, unite într-o natură comunăşi o voinţă comună. Prin urmare, Sfânta Treime ad extra - Treimea iconomică, prezentăşi activă în creaţie - se revelează ca trei realităţi personale, ce poartă numele Tatălui, Fiului şi Duhului". Dar practicarea

rugăciunii şi invocarea Numelui lui Iisus nu ne pune doar în prezenţa lui Dumnezeu, ca atunci când suntem în preajma unui prieten sau a unei persoane dragi, ci ni-L face interior pe Iisus, Îl aşează pe tronul inimii noastre. Într-o explicaţie foarte profundă privitoare la Numele lui Iisus, Părintele Sofronie spune că, prin invocarea Acestui Nume, rugăciunea noastră se uneşte cu Hristos, pentru că „în acest Nume, Dumnezeu e prezent ca într-un vas plin de mireasmă. Prin El, Dumnezeu devine imanent în chip perceptibil în lume. Ca entitate spirituală, el purcede din Fiinţa Dumnezeirii şi e dumnezeiesc prin el însuşi. Ca Lucrare a lui Dumnezeu, Numele transcende energiile cosmice. Emanând din sfera divină veşnică, el nu este o născocire a minţii omeneşti, deşi omul a născocit un cuvânt pentru el. E un dar preascump făcut nouă de Sus, mai presus de lume, în slava sa mai presus de fire".

Putem constata că venerarea Numelui Domnului Hristos este tot atât de veche ca şi Biserica creştină însăşi, avându-şi rădăcinile în Vechiul Testament, dar regăsindu-se exprimată în cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor de dedesubt. Şi să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl" (*Filipeni* 2, 9 - 11). Există, deci, o strânsă legătură între Numele şi Persoana lui Iisus Hristos, pentru că „a invoca Numele lui Iisus, înseamnă deja a-L purta înlăuntrul (meu). Puterea Numelui este cea a lui Hristos Însuşi. Căldura harului Său, descoperită în Numele Domnului, aprinde inima cu o iubire inexprimabilă, dumnezeiască". Scrierea creştină, „Păstorul lui Herma", spune că „Numele Fiului lui Dumnezeu este mare şi necurpins; El ţine toată lumea", explicând mai departe strânsa legătură dintre Nume şi Persoană: „toată creaţia este ţinută de Fiul lui Dumnezeu". Scrierea confirmă faptul că numai **în Numele** sau **prin Numele Fiului lui Dumnezeu** se poate obţine mântuirea: „Cel care nu va primi numele Lui, nu va intra în Împărăţia lui Dumnezeu".

## Puterea numelui în scrierile filocalice

Sfinţii Părinţi arată că Numele lui Iisus este strâns legat de Persoana Sa, având în consecinţă o putere deosebită. Astfel, Sfinţii Varsanufie şi Ioan din Gaza spun că „amintirea Numele lui Dumnezeu distruge în totalitate răul", iar Sfântul Ioan Scărarul aminteşte că „nu este armă mai puternicăîn cer şi pe pământ"în comparaţie cu Numele lui Iisus. Isihie Sinaitul vorbeşte despre invocarea lui Iisus în rugăciune ca o pavăză împotriva duhurilor rele şi lucrării lor, împotriva gândurilor deşarte, dar şi ca suport al isihiei sau liniştirii inimii, care „răsuflă şi cheamă pururea şi neîncetat numai pe Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu, şi împreună cu El se împotiveşte cu bărbăţie vrăjmaşilor". În acest fel, „cel ce se luptă va vedea pe vrăjmaş risipindu-se prin numele sfânt şi închinat al lui Iisus Hristos". Inima omului

nici nu poate face faţă atacurilor pornite asupra ei, căci, „precum nu poate omul să umble pe pământ fără să respire aerul acesta, aşa nu e cu putinţă să ne curăţim inima noastră de gânduri pătimaşe şi să izgonim pe vrăjmaşii spirituali din ea fără chemarea deasă a lui Iisus Hristos". Efectul unei astfel de invocări este coborârea harului dumnezeiesc în inima omului, unde va rodi daruri multe şi binecuvântate, deoarece, „precum ploaia, cu cât mai multă cade pe pământ, cu atât îl înmoaie mai mult, aşa şi sfântul nume al lui Iisus, strigat de noi fără gânduri, cu cât îl chemăm mai des, înmoaie pământul inimii noastre şi îl umple de bucurie şi veselie".

Invocarea Numelui înseamnă chiar prezenţa lui Hristos; aceasta o arată Isihie Sinaitul, spunând că „pricina pentru care se curăţă desăvârşit inima este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu, pricinuitorul şi făcătorul bunătăţilor". Calist şi Ignatie Xanthopol consideră că „începutul a toată lucrarea de Dumnezeu iubitoare este chemarea cu credinţă a numelui mântuitor al Domnului nostru Iisus Hristos", iar Părintele Dumitru Stăniloae, într-un comentariu asupra acestei afirmaţii, arată că „prin chemarea numelui lui Iisus ni se împărtăşeşte însăşi puterea Lui. Căci prin chemarea numelui lui Iisus, I ne adresăm cu iubire Lui însuşi, şi El răspunde acestei iubiri". Un alt părinte filocalic, Filotei Sinaitul, vorbeşte despre „numele sfânt şi preacinstit al Domnului Iisus", prin invocarea căruia nevoitorul află sprijin în demersul său ascetic. Acest exerciţiu este atât deosebit de preţios şi foarte important, încât „lucrătorul evlaviei trebuie să alerge şi să urmărească cu mintea ţinta de a aduna desăvârşit în vistieria inimii pomenirea lui Dumnezeu, ca pe un mărgăritar sau ca pe o piatră preţioasă".

Alături de gândul la moarte, de pomenirea Patimilor Domnului şi de asceza trupului, pomenirea neîncetată a lui Iisus ţine mintea trează, vigilentă la atacurile demonilor, ajutând-o să se adune din împrăştierea păguboasă. Filotei Sinaitul îndeamnă: „Pedepseşte-ţi sufletul cu gândul morţii şi cu pomenirea lui Iisus Hristos adună-ţi mintea împrăştiată (...) venind în rugăciune Iisus cel chemat, luminează inima. Căci pomenirea Lui aduce, deodată cu luminarea, cea mai mare dintre bunătăţi". Odată luminat şi adunat din împrăştiere, omul începe să conştientizeze prezenţa mântuitoare a lui Iisus şi Îl cheamă cu mai multă bucurie, primind în schimb o şi mai mare bogăţie de daruri. Acelaşi părinte Filotei Sinaitul arată, în acest sens, că „pomenirea bucuroasă a lui Dumnezeu, adică a lui Iisus, obişnuieşte să împrăştie cu iuţimea inimii şi cu încruntarea (oţărârea) mântuitoare toate vrăjile gândurilor, înţelesurile, cuvintele, nălucirile, chipurile întunecoase şi, simplu vorbind, toate mijloacele prin care luptă cu aprindere atoatepierzătorul, căutând să înghită suflete. Iar Iisus, Cel chemat, le arde toate cu uşurinţă. Căci în nimic altceva nu se află mântuirea noastră, decât în Hristos Iisus".

Invocarea Numelui lui Iisus, în rugăciune, devine, aşadar, izvor al darurilor dumnezeieşti şi al lucrării virtuţilor, după cum arată Calist şi Ignatie

Xanthopol; dintre acestea, cele mai de vază sunt pacea şi iubirea, căci „numele Domnului Iisus Hristos, strigat cu curăţie înlăuntrul inimii, e caun izvor dumnezeiesc nesecat, din care ţâşnesc cu prisosinţă acele bunătăţi". Dar nu simpla invocare formală a Numelui lui Iisus este cheia primirii darurilor. Este foarte interesant modul în care Părintele Stăniloae înţelege aici comunicarea lui Iisus Însuşi, prin invocare Numelui Lui, în rugăciune. Astfel, Părintele subliniază că invocarea trebuie să se facă în mod conştient şi voluntar, pentru că altfel nu poate fi vorba despre o aşezare a lui Iisus în inima noastră. „Nu numele luat în sine cuprinde pe Hristos – scrie Părintele Stăniloae – (poate în aceasta consta caracterul greşit al curentului „Imeaslavia" de la 1913, între călugării ruşi din Athos), ci numele chemat cu credinţă, adică alipirea noastră de El însuşi, prin pomenirea afectuoasă a Lui. Atunci se face o legătură între noi şi El, ca de la persoană la Persoană şi deci o comunicare a puterii Lui către noi".

Deşi ar putea părea că există o contradicţie între spusele Părintelui şi relatările altor trăitori ai rugăciunii lui Iisus, înţelegem, de aici, că această rugăciune *nu este o mantra creştină*, adică nu lucrează de la sine, prin simpla repetare mecanică a formulelor de rugăciune (aspect pe care îl vom dezvolta ulterior), ci pentru ca ea să fie eficientă este nevoie de propria noastră implicare sufletească şi fizică. Astfel, deşi numele conţine potenţial în el puterea lui Iisus, eliberarea acesteia sau conclucrarea cu aceasta se poate realiza numai prin implicare personală, nu în mod arbitrar, exterior voinţei nevoitorului. Darurile pe care le izvorăşte în inima celui care se roagă Numele lui Iisus, chemat cu credinţă şi iubire, sunt foarte multe, încât ar fi foarte greu să le sintetizăm în câteva rânduri. Dintre acestea fac parte: revenirea minţii la preocupările duhovniceşti, prin abandonarea lucrurilor exterioare, care o tulbură; cunoaşterea stării duhovniceşti proprii, deteriorată prin simţiri şi gânduri rele; revenirea minţii în inimă sau reîntregirea omului; curăţirea firii; convorbirea cu Iisus, bucuria duhovnicească; descoperirea Împărăţiei lăuntrice, aflată în inimă; naşterea iubirii pentru Hristos; adunarea cugetelor, evlavia, smerenia, luarea aminte de sine, umilinţa, frica de Dumnezeu, pomenirea morţii, concentrarea atenţiei în inimă, căldura cea duhovnicească.

Aşadar, pentru noi, creştinii, pomenirea Numelui lui Iisus devine semnul simţit al prezenţei Sale binefăcătoare şi mântuitoare, pentru că „Dumnezeu a reintrat în inima creaţiei Sale prin acceptul unei femei şi El, focul mistuitor, vine la noi dulce şi smerit în inimă, în prezenţa lui Iisus, în adierea Duhului, în gânguritul pruncilor, familiar, încrezător: Avva, Părinte, în pâinea şi vinul împărtăşite în Euharistie".

Pe drept cuvânt, s-a spus că Numele lui Iisus devine „o cheie mistică a lumii, un instrumental ofrandei tainice a tuturor lucrurilor şi a tuturor fiinţelor, pecetea dumnezeiască pe această lume". Invocarea acestui Nume în rugăciune este o datorie a tuturor creştinilor, consideră părinţii duhovniceşti. Aşa cum am arătat deja, rugăciunea inimii, devenită rugăciunea lui Iisus

constituie un model de rugăciune foarte practic în vremurile noastre. Cu un spirit duhovnicesc ascuţit, un monah atonit remarca două realităţi deosebite: pe de o parte, faptul că toţi creştinii sunt chemaţi să se împărtăşească de harul dumnezeiesc prin pomenirea Domnului Iisus, prin rugăciunea neîncetată, ca de o „masă mai presus de fiinţă a vieţii mistice", iar, pe de altă parte, că atingerea acestui deziderat, la modul deplin - deşi drumul unirii mistice cu Dumnezeu prin har nu se termină niciodată - nu poate fi realizată decât printr-o viaţă lipsită cu totul de grija celor materiale, cu greu de conceput mai ales în societatea contemporană, atât de dedicată împlinirilor tehnologice şi progresului material. Totuşi, acesta nu este un demers imposibil, pentru că„isihast" poate fi considerat nu numai cel care s-a retras fizic din lume, pentru a se nevoi în pustiu, în singurătatea lipsită de zgomotul mulţimii, ci şi cel care s-a retras în „cămara sufletului", rugându-se Tatălui şi aşteptând răsplata de la El (*Matei* 6, 6). Chiar dacă nu toate condiţiile necesare rugăciunii sunt îndeplinite, Dumnezeu vine în întâmpinarea nevoitorului, completând efortul ascetic cu harul Său; se impune ca noi „să facem ceea ce este omeneşte, adică să-L chemăm pe Hristos, iar El va face ceea ce este dumnezeieşte - va birui asupra diavolului şi îl va izgoni (...) Trebuie săînţelegem bine acest lucru: noi săvârşim cele omeneşti, rugăciunea lui Iisus, şi Dumnezeu cele dumnezeieşti, adică mântuirea noastră". De acest fapt ne încredinţează Sfântul Cuvios Nicodim Aghioritul, spunând că, atunci când lucrarea rugăciunii în vederea curăţirii şi desăvârşirii ni se pare grea, trebuie să fim convinşi de faptul că „însuşi numele Domnului nostru Iisus Hristos, chemat neîncetat de noi, ne va uşura toate greutăţile şi, cu vremea, când ne vom obişnui şi ne vom îndulci cu el, vom cunoaşte prin cercare că acest lucru nu e cu neputinţă, nici greu, ci cu putinţăşi uşor".

Chemarea Numelui lui Iisus este o mângâiere pentru sufletul nostru, care nu Îl poate vedea pe Domnul în chip sensibil, pentru a se bucura de El, şi Îl strigă neîncetat în rugăciune. Dar pentru noi, acest Nume nu este doar un mijloc de a intra în comuniune cu Iisus peste timp şi spaţiu, ci „poartă în el arvuna a tot ceea ce a dăruit purtătorul Numelui: îndumnezeirea, Învierea, dobândirea Raiului sunt cuprinse în Numele acesta, ca şi, pentru a ajunge la ele, Crucea, cununade spini şi mormântul". Tocmai de aceea s-a spus despre rugăciunea lui Iisus că este „un mijloc de realizare în noi a tainei îndumnezeirii, prin care ajungem la adevărata asemănare cu Dumnezeu".

Se mai impune o precizare, legată de înscrierea Numelui Mântuitorului în icoana ortodoxă. Părintele Michel Quenot afirmă că „Numele lui Hristos este icoana Sa verbală". Pe bună dreptate, s-a făcut această asociere atunci când s-a vorbit despre relevanţa şi canonicitatea rugăciunii lui Iisus, după cum vom vedea mai departe. Am constatat că în Vechiul Testament exista interdicţia pronunţării Numelui lui Dumnezeu, acest lucru fiind permis numai în anumite condiţii. Dar, remarcă părintele Michel Quenot, mai exista o interdicţie, şi anume aceea de a avea imagini sau reprezentări în cult. În

icoanele ortodoxe, însă, lucrurile iau o altă întorsătură: Numele lui Iisus apare înscris (în dreptul capului Mântuitorului), devenind o prezenţă mistică a Persoanei Sale, impregnat cu energia Celui pe Care Îl invocăm în rugăciune.

## VEDEREA LUI DUMNEZEU

Sfânta Treime este Viaţă plenară de care toţi oamenii sunt chemaţi să se împărtăşească. Dumnezeu nu poate fi înţeles decât ca Viaţă, dar această Viaţă este şi Taină. Viaţă şi Taină sunt două realităţi intrinseci ale dumnezeirii. Desprins de Taină, Dumnezeu devine o realitate care este supusă disecării conceptelor şi raţionamentelor. Altfel spus, Dumnezeu devine ceva abstract. Despuiat de Viaţă, Dumnezeu devine o realitate iluzorie, o pură convenţie a celor care şi-au propus să-L exileze în transcendenţă. Altfel spus, un Dumnezeu abstract nu diferă mult de un Dumnezeu „mort". Prin teologia energiilor dumnezeieşti necreate şi fiinţiale, Sfântul Grigorie Palama anulează falsa dihotomie dintre Viaţă şi Taină. Dumnezeu este în acelaşi timp Viaţă şi Taină. El este comprehensibil, împărtăşibil, văzut, trăit prin energiile care izvorăsc din Fiinţa Sa, dar fără să fie însăşi Fiinţa Lui. Dumnezeu este incomprehensibil, neîmpărtăşibil, nevăzut şi nu poate fi experiat în Fiinţa Sa, care este neapropiată şi de neatins. Atunci când ne referim la Dumnezeu, ca să ştii că este Taină trebuie mai întâi să simţi că este Viaţă. Pătrunzând în Viaţă, realizezi că te învăluieşte Taina. Orice tendinţă de a suprima, de a raţionaliza Taina, dezvăluie că nu ai fost în Viaţă. În acest sens Sfântul Grigorie ne învaţă: „auzind de ochii sufletului, care cunosc prin experienţă comorile cele cereşti, să nu crezi ca e vorba de cugetare. Căci aceasta cugetă prin sine atât la cele sensibile, cât şi la cele inteligibile. Însă precum o cetate pe care n-ai văzut-o încă, dacă cugeţi la ea, nu înseamnă că ai şi fost acolo, tot aşa e şi cu Dumnezeu şi cu cele dumnezeieşti: nu cugetându-L, ci teologhisindu-L pe Dumnezeu, Îl experiezi. Sau precum aurul, dacă nu-l posezi în chip palpabil, nu-l ai în mâini şi nu-l vezi, chiar dacă ai avea în cugetare de zeci de mii de ori noima lui, tot nu l-ai avea, nu l-ai vedea şi nu l-ai poseda; la fel e şi cu comorile dumnezeieşti: de le-ai cugeta de zeci de mii de ori, dacă nu le experiezi şi nu le vezi cu ochii inteligibili şi mai presus de cugetare, nu vezi, nu ai şi nu posezi cu adevărat nimic din cele dumnezeieşti" (*Despre cei care se liniştesc*, în *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* trad. rom.).

În teologia Sfântului Grigorie Palama se vorbeşte despre omul înduhovnicit, diafan, transparent, permeabil la chemările tainice ale harului şi luminii necreate a lui Dumnezeu, Care este Lumină şi ni se arată în lumina. Dumnezeu se lasă trăit, gustat, simţit în taina rugăciunii, în bucuria desfătătoare a Sfintei Împărtăşanii (Euharistiei) şi în experienţa eshatologică a salaşluirii Acestuia în inima de lut a omului. Aşadar trupul participă împreună cu sufletul la vederea slavei dumnezeieşti. Dacă pentru Mântuitorul Hristos trupul nu a fost o simplă anexă a sufletului, ci receptacul deplin al

sălăşluirii dumnezeirii, tot la fel va fi şi cu trupul nostru care are vocaţia de a primi întru sine, prin mijlocirea sufletului, darul dumnezeiesc al Luminii, al frumuseţii suprafireşti, a înfierii în Hristos.

Îndumnezeirea este un dar suprafiresc al lui Dumnezeu, o lucrare a Persoanelor Sfintei Treimi şi are un caracter necreat. Îndumnezeirea este un proces al înfierii, al îmbrăcării în har şi o depăşire a tuturor nedesăvârşirilor firii umane. Este mergerea din slavă în slavă înspre Dumnezeul slavei celei negrăite. În tratatul său despre cei care se liniştesc, Sfântul Grigorie Palama ne învaţă despre întunericul nepătruns al tăcerii tainice ascunse: „cufundându-şi mintea cu o desfătare negrăită, în această noapte adâncă, plină de o linişte curată, deplină şi dulce, de o adevărată netulburare şi tăcere, se înalţă în zbor peste toate creaturile. În felul acesta, ieşind cu totul din sine şi devenind întreg al lui Dumnezeu, vede o Lumină dumnezeiască, inaccesibilă simţului; vedere fără de care mintea n-ar putea fi unită cu cele de deasupra ei, aşa precum nici ochiul trupului n-ar putea vedea fără o lumină sensibilă".

Vederea Luminii dumnezeieşti este întemeiată pe Sfânta Scriptură. „Eu sunt lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va vea lumina vieții" (*Ioan* 8, 12). Învățătura Mântuitorului despre lumină are rădăcini în prorociile Vechiului Testament. Aşa cum viața în întuneric culminează în moarte, viața în lumina lui Hristos culminează în viața veşnică, el fiind *lumina vieții.* Urmarea lui Hristos este o reiterare urmării stâlpului de foc în pustie, stâlp de foc care a călăuzit pe Moise şi poporul ales în pământul făgăduinței. Lumina nu este o realitate obiectivă în sine, ci ea poate fi accesată doar în relație cu Hristos.

Mântuitorul Hristos se numeşte pe Sine *lumina lumii*: „atât cât sunt în lume, lumină a lumii sunt" (*Ioan* 9, 5). „Încă puțină vreme lumina este cu voi. Umblați cât aveți Lumina, ca să nu vă prindă întunericul. Căci cel ce umblă în întuneric nu ştie unde merge. Cât aveți Lumina, credeți în Lumină, ca să fiți fii ai luminii" (*Ioan* 12, 35-36). El se identifică în mod clar şi explicit cu lumina: „Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric"(*Ioan* 12, 46).În Epistola I a Sfântului Ioan Evanghelistul întâlnim următoarea expresie: „Dumnezeu este Lumină şi întru El nu e întuneric (*I Ioan* 1, 5). Mântuitorul Hristos este Lumina lumii (*Ioan* 8, 12) şi i-a trimis şi pe ucenicii săi să fie lumină (*Matei* 5, 14-16). În Simbolul de credinţă Fiul este prezentat ca *lumină din lumină*.

Sfântul Arhidiacon Ştefan, primul martir întru Hristos, privind în sus a văzut cerurile deschise şi slava lui Dumnezeu în ele şi pe Hristos stând de-a dreapta lui Dumnezeu: „iar Ştefan, fiind plin de Duhul Sfânt, căutând la cer, a văzut slava lui Dumnezeu (*Faptele Apostolilor* 7, 55-56).

Rânduiala slujbei praznicului Schimbării la Față ne îndeamnă pe toți să ne suim pe muntele cel nematerialnic al vederii lui Dumnezeu. Chiar în Troparul Praznicului Schimbării la Față se afirmă posibilitatea împărtăşirii de lumina dumnezeiască: „Schimbatu-te-ai la față în munte Hristoase

Dumnezeule, arătând ucenicilor Tăi slava Ta pe cât li se putea; strălucească şi nouă păcătoşilor, lumina Ta cea pururea fiitoare; pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Dătătorule de lumină, slavă Ție".

În tradiția ortodoxă este mărturisită perspectiva posibilității împărtăşirii luminii dumnezeieşti. Avem nenumărate exemple de mărturii ale Părinților care s-au împărtăşit de lumină şi-şi relatează experiența. Aceste mărturii ne fac pe noi să credem şi să mărturisim că ne putem împărtăşi acum şi aici de harul dumnezeiesc necreat spre deosebire de ceilalți creştini care nu cred şi prin urmare nu mărturisesc această posibilitate. Am selectat câteva exemple de părinți care mărturisesc această împărtăşire. Între acestea am inclus atât marii părinți ai Bisericii cât şi părinți contemporani cu noi.

*a) Sfântul Maxim Mărturisitorul*

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte despre starea minţii atunci când, fiind plină de dorinţa iubirii pentru Dumnezeu, iese din sine, „căci luminată fiind de lumina dumnezeiască cea nemărginită părăseşte simţirea faţă de toate cele făcute de Dumnezeu, precum şi ochiul sensibil nu mai vede stelele, când răsare soarele" (*Cele 400 capete despre dragoste, Filocalia,* vol. II). Cea mai înaltă stare a minţii este atunci când se găseşte pe sine în lumina Sfintei Treimi. Iluminarea mistică se petrece în timpul rugăciunii curate. Mintea devine total transfigurată în lumina Duhului Sfânt.

*b) Sfântul Simeon Noul Teolog*

Lumina dumnezeiască este imaterială, simplă, fără formă, necompusă şi netrupească (Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, 35). Totuşi este inteligibilă şi are efect în primul rând asupra minţii întrucât străluceşte în ea, o purifică, o iluminează, o răpeşte în extaz la Dumnezeu. Sfântul Simeon Noul Teolog exclamă în imnele sale: „Lumina Ta, Dumnezeul meu, eşti Tu!" (Imnul 45, 6). Tot Sfântul Simeon Noul Teolog ne învaţă că omul „poartă în chip conştient în el însuşi ca lumină pe Dumnezeu, care a adus la existenţă şi a creat toate şi chiar pe cel care-L poartă; Îl poartă înlăuntrul său ca pe o comoară de negrăit, de nerostit, fără cantitate, fără chip, fără materie, fără înfăţişare, configurat într-o frumuseţe netâlcuită, în întregime simplu, ca o Lumină mai presus de orice lumină" (*Discursuri morale*, 11).

Sfântul Simeon Noul Teolog ne mărturiseşte că prima împărtăşire de lumină este asociată cu risipirea cugetului pământesc şi a toată ceața din suflet. El descrie împărtăşirea de lumina harului: „Intrând să mă rog... am fost mişcat până într-atât spre lacrimi şi spre dor dumnezeiesc, încât nu pot să înfăţişez prin cuvânt bucuria şi plăcerea ce mi s-au făcut atunci. Căci de îndată căzând cu fața la pământ, iată că o lumină multă a strălucit spiritual peste mine, luându-mi la ea mintea întreagă împreună cu sufletul, astfel încât neaşteptatul minunii m-a umplut de uimire şi am ajuns ca într-o ieşire din mine însumi, în extaz. Dar nu numai aceasta, ci am uitat şi locul în care stăteam şi cine eram şi unde, strigând numai «Doamne miluieşte!», precum m-am cunoscut zicând când mi-am venit în simțire; dar, părinte, cine era cel ce

grăia sau punea în mişcare limba mea, nu ştiu - zicea el -, Dumnezeu ştie. Căci fie în trup, fie în afară de trup (2 Cor. 12, 2-3) vorbeam cu lumina aceea, lucru pe care îl ştie acea lumină care a risipit toată ceaţa din sufletul meu şi tot cugetul pământesc, care a depărtat de la mine toată materia groasă şi povara sufletului pe care o aduseseră în mădularele mele lâncezeala şi aţipeala. Căci, minune înfricoşătoare!, într-atât a încordat şi a învigorat relaxarea articulaţiilor şi muşchilor produsă de multa mea osteneală, încât mi se părea că am dezbrăcat veşmântul stricăciunii; dar nu numai aceasta, ci o bcurie multă, o simţire spirituală şi o dulceaţă mai presus decât gustul tuturor celor văzute s-au revărsat de îndată în chip negrăit în sufletul meu, şi mi s-a dăruit în chip uimitor, şi am cunoscut o libertate şi o uitare de toate gândurile vieţii din lume, precum şi însuşi modul ieşirii din viaţa aceasta. Fiindcă toate simţirile minţii şi ale sufletului s-au alipit numai de acea negrăită bucurie a luminii" (*Cateheze*, 16). După ce lumina s-a retras, „stingându-se încet, ca şi cum s-ar fi contractat, am simţit şi am cunoscut ce putere a lucrat dintr-o dată în mine şi gândindu-mă la despărţirea ei şi socotind că iarăşi am rămas singur în viaţă, am fost cuprins de o întristare şi o durere atât de grea, încât n-aş putea să-mi exprim mărimea acelei suferinţe felurite şi foarte puternice care s-a aprins ca un foc în inima mea... Fiindcă eu nu pot nici să grăiesc cu gura, nici să înţeleg cu mintea nesfârşitul vederii" (*Cateheze*, 16). Atunci când se arată aduce bucurie, iar atunci când se ascunde aduce durere.

„Lumina străluceşte ca soarele şi văd cu mintea concentrată în ea toată făptura, îmi arată toate cele ce sunt în ea şi-mi porunceşte să-mi păzesc măsurile. Sunt ţinut sub un acoperiş şi ziduri, şi ea îmi deschide cerurile. Îmi înalţ ochii în chip sensibil să văd cele de acolo, şi le văd pe toate cum erau mai înainte. Mă minunez de ceea ce s-a întâmplat şi aud un glas care îmi spune tainic de sus: «Acestea sunt enigme (1 Cor. 11,13) şi preludii, căci pe cele desăvârşite n-ai să le vezi cât vei fi îmbrăcat în trup. Dar întoarce-te la tine însuţi şi vezi să nu faci nimic din cele ce te lipsesc de cele de aici. Iar când calci pe de alături, aceasta ţi se face spre aducere-aminte de smerenie, dar să nu te depărtezi de la săvârşirea pocăinţei. Fiindcă aceasta, unită cu iubirea Mea de oameni, şterge căderile, atât cele care au fost făcute mai înainte, cât şi cele ce se fac acum»" (*Cateheze*, 16).

Împărtăşirea de lumina dumnezeiască este asociată de ucenicul Sfântului Simeon Noul Teolog, Sfântul Nichita Stithatul, cu primirea harismei teologhisirii de către părintele lui: „într-o noapte cum stătea în picioare şi-şi ducea rugăciunile sale Domnului, a văzut o vedenie şi, iată, un nor de lumină pogorându-se din cer prin acoperişul casei s-a aşezat peste cinstitul său cap şi, acoperindu-l întreg destule ceasuri, l-a umplut de o plăcere foarte fierbinte şi nespusă şi de o veselie şi voioşie cu neputinţă de rostit, iar de acolo a auzit şi un glas tainic care-l învăţa taine străine şi ascunse. De aceea, chiar şi când acest nor s-a ridicat, şi-a găsit inima în înţelepciunea lui Dumnezeu revărsând apele harului dumnezeiesc; iar începând de-atunci nu s-a mai avut pe sine

însuşi, ci harul lui Dumnezeu l-a smuls întreg lui însuşi şi a făcut din limba lui o trestie ce scrie ascuțit (*Psalmi* 44, 1), iar din gândirea lui un izvor al înțelepciunii lui Dumnezeu (*Baruh* 3, 12). De aceea, deşi era cu totul neînvățat în învățăturile din afară, teologhisea ca cel iubit (*Ioan* 19, 26); şi nopți întregi parcurgea în ordine cele ale teologiei... Ajuns la o asemenea desăvârşire prin harul de sus şi învrednicit de darul apostolic al cuvântului învățăturii, era şi apărea ca o chitară a Duhului ale cărei corzi erau lovite tainic de sus" (Cuviosul Nichita Stithatul, *Viaţa şi conduita Sfântului Simeon Noul Teolog,* IX).

Putem spune, aşadar, că vederile la care face aluzie Sfântul Simeon sunt adevărate întâlniri cu Dumnezeu. Mai mult decât atât, prin acestea, Dumnezeu ajunge să locuiască în om şi să-i descopere „mintea lui Hristos", prin care acesta ajunge să-L vadă, în mod corect, pe Dumnezeu. Astfel, pe lângă elementele proprii unui parcurs ascetic (i.e. lacrimi, străpungere a inimii, pocăinţă, întristare) şi cele care privesc evenimentul epifanic al întâlnirii cu Dumnezeu (i.e. lumina, focul, nor luminos, disc al soarelui, Dumnezeu vorbindu-i din lumină Sfântului Simeon), în spiritualitatea dezvoltată de Sfântul Simeon Noul Teolog se remarcă alte două constante care privesc procesul vederii lui Dumnezeu în lumină, un proces de curăţire permanentă şi de adecvare a propriei persoane cu Dumnezeu.

În primul rând, este vorba de efectul transformator pe care experienţa mistică îl are asupra minţii Sfântului Simeon, care este ridicată dincolo de realitatea materială şi de activitatea discursivă a inteligenţei, dar care încearcă, totuşi, „să cuprindă raza" ce se arată, fără a reuşi. În faţa apariţiei minunate a luminii, mintea umană ajunge să contemple, să vadă lucruri care depăşesc capacităţile umane discursive de la acel moment, primindu-le şi înţelegându-le doar în urma transformării de care vorbeam, a luminării minţii şi ridicării ei la înălţimea contemplaţiei divine. Iar acest proces, de transformare şi purificare, cuprinde în întregime pe om, topind prin lacrimi „grosimea trupului şi întunericul capului [τὸ πάχος τῆς σαρκὸς, τῆς κεφαλῆς τὸν ζόφον]", pentru a face loc Duhului Sfânt, prin Care Dumnezeu vine şi împărăţeşte, de acum încolo, în sfântul Simeon. Cu alte cuvinte, apariţiile epifanice constante reprezintă un adevărat eveniment înnoitor, care schimbă mintea şi o face pe aceasta să vadă în chip deplin realitatea.

Cel de-al doilea element, ce merită amintit aici, este accentul pe care Sfântul Simeon îl pune pe faptul că orice mică deraiere de la acest parcurs mistic poate îndepărta harul şi, în acest fel, vederea luminii se estompează. Aceasta se observă, în special, în *Imnul 55*. Textul descrie prezenţa dumnezeiască ca fiind foarte sensibilă faţă de orice impuritate căreia i se face loc în inimă, retrăgându-se, puţin câte puţin, atunci când sfântul Simeon nu-L slujeşte, *prin toate simţurile sale*, pe Dumnezeu. Se poate vorbi de o adevărată „gelozie" dumnezeiască, care este sesizabilă la cea mai mică îndepărtare de Dumnezeu şi apropiere de faptele cele viclene. Păstrarea harului, simţirea sa

conştientă, presupune, astfel, o stare de permanentă veghe, de ascultare, în care voinţa umană să fie oferită lui Dumnezeu clipă de clipă.

Sfântul Simeon arată că întreaga fiinţă umană: mintea, sufletul, dar şi trupul este transfigurată de Lumina dumnezeiască (Imnul 50). Totodată, aşa cum remarcam adineaori, pentru Sfântul Simeon prezenţa lui Dumnezeu în lumină, şi vederea Lui de către oameni, este una fluctuantă, neputând fi încadrată într-un tipar, aşa cum nici Dumnezeu nu poate fi îngustat într-un model anume. Probabil, sub influenţa descrierii pe care Mântuitorul Hristos o face Împărăţiei Cerurilor, care va sosi pe neaşteptate (Mc 13, 32-37; Mt 24, 27-44), Simeon caracterizează vederea luminii drept inopinată, surprinzătoare şi imposibil de portretizat în cuvinte: „văzându-Te şi ascunzându-Te, ca să zic aşa, în fiecare ceas ziua şi noaptea, plecând şi venind, făcându-Te nevăzut şi arătându-Te dintr-o dată" (Mulţumirea 1). Dacă vrem, apariţia lui Dumnezeu şi întâlnirea cu El în extaz este „confuză" pentru că depăşeşte tot ceea ce omul a experimentat anterior, pentru că tulbură ceea ce cunoştea, pentru a scoate la iveală ceea ce era ascuns în acesta, şi în jurul lui, şi pentru că îl tulbură pentru a-L căuta încontinuu.

*c) Sfântul Grigorie Palama şi isihaştii veacului al XIV-lea*

Vederea este posibilă datorită ochilor minţii, ochilor inteligibili ai inimii. Pentru a vedea Lumina dumnezeiască cu ochii trupeşti, aşa cum au văzut-o ucenicii pe muntele Tabor, trebuie sa participi la această Lumină, să fii transformat de ea într-o oarecare măsură. Sfântul Grigorie Palama învaţă că cel care participă la energia divină „devine el însuşi, într-un anume fel Lumină; el este unit cu Lumina şi cu Lumina vede în plină conştiinţă tot ceea ce rămâne ascuns celor care nu au acest har; el depăşeşte astfel nu numai simţurile trupeşti, ci şi tot ceea ce poate fi cunoscut raţional" (*Predică la sărbătoarea intrării în templu a Maicii Domnului*).

În secolul al XIV-lea călugării isihaşti, primind strălucirea Luminii necreate, experiau o nemijlocită comuniune cu Dumnezeu. Vederea Luminii dumnezeieşti este darul îndumnezeitor al Duhului Sfânt, dătătorul de viaţă şi sfinţitorul. Ei vedeau însăşi slava ne creată şi nepieritoare a firii dumnezeieşti. Sfântul Grigorie Palama arată că omul nu are o facultate naturală în acest sens, ci primind puterea Duhului Sfânt, ochii sunt transformaţi şi devin capabili pentru o astfel de vedere. În viaţa veşnică acelaşi trup transfigurat va contempla Lumina dumnezeiască de-a pururea. Părintele Stăniloae arată că „Lumina aceasta, deşi nu e sensibilă, deşi e spirituală se răspândeşte din suflet în afară, pe faţa şi pe trupul celui ce o are înlăuntru". Astfel strălucea faţa lui Moise din lumina lăuntrică a minţii ce se revărsa şi pe trup. Lumina de pe faţa lui Moise era văzută şi cu ochii trupeşti de cei ce-l priveau, dar strălucea atât de tare încât cei ce se uitau la el nu puteau privi la Lumina aceea copleşitoare. Tot asa arăta faţa sensibilă a lui Ştefan, ca o faţă de înger. Răspândirea acestei Lumini pe faţa celor ce au văzut-o a fost receptată şi de cei care nu se aflau într-o stare ridicată deasupra lucrării naturale a minţii. Chiar dacă se vedea şi

cu ochii trupeşti, nu se vedea prin puterea naturală a ochilor, ci prin Duhul Sfânt care lucra prin mintea şi prin ochii lor.

Lumina dumnezeiască este necreată, dar este vizibilă cu ochii trupeşti datorită lucării Duhului Sfânt. Este vorba despre Hristos însuşi care străluceşte în cel cu viaţă sfântă. Vederea Luminii dumnezeieşti este suprema treaptă a apofatismului şi implicit a cunoaşterii lui Dumnezeu şi înseamnă relaţie personală, comuniune cu Sfânta Treime.

Sfântul Grigorie Palama, citând pe Sfântul Maxim, numeşte lumina dar îndumnezeitor al Duhului, harul înfierii şi arvuna făgăduinței ce va să fie care îl arată pe Dumnezeu prin ea însăşi: „înțeleptul în cele dumnezeieşti Maxim zice, în conglăsuire cu marele Macarie şi cu toți ceilalți sfinți, că arvuna făgăduinței ce va să fie, harul înfierii, îndumnezeitorul dar al Duhului - lumină este, lumină a slavei celei mai-presus-de-negrăire, lumină ce se face văzută sfinților, lumină enipostaziată, adică subzistentă în ipostas, nezidită, pururea fiitoare din Cel pururea fiitor, şi în chip neînțeles fiitoare, acum doar în parte arătată, iar în veacul viitor în chip mai desăvârşit arătată celor vrednici şi pe Dumnezeu arătându-L - prin ea însăşi – acestora"(*Cuvinte în apărarea celor ce se liniştesc în chip sfânt*, 3, 1).

*d) Sfântul Paisie Aghioritul*

Sfântul Cuvios Paisie Aghioritul vorbind despre împărtăşirea de lumina necreată dumnezeiască din propria experiență o descrie ca fiind lumină dulce, cerească şi comparând-o cu lumina soarelui o numeşte pe cea din urmă întuneric: „Lumina necreată poate fi văzută cu ochii aceştia Trupeşti? - Când eram la Katunakia, la Chilia întâmpinării Domnului, într-o după amiază, după ce am făcut Vecernia cu *Doamne Iisuse,* am băut un ceai şi am continuat. Am făcut pavecemița şi Acatistul Maicii Domnului cu metanierul, după care am început să rostesc *Rugăciunea lui Iisus.* Cu cât o rosteam, cu atât se depărta oboseala şi mă simțeam mai odihnit. Am simţit înlăuntrul meu o bucurie, încât nu mai voiam nici să mă culc. Rosteam rugăciunea continuu. În jurul orei unsprezece din noapte, deodată, chilia mea s-a umplut de o lumină dulce, cerească. Era foarte puternică, însă nu mă orbea. Mi-am dat seama atunci că şi ochii mi s-au *întărit*, ca să pot suferi această strălucire. Câtă vreme am fost în această stare, în acea dumnezeiască lumină, eram în altă lume, în cea duhovnicească. Simțeam o veselie inexplicabilă, iar trupul îmi era foarte uşor; până şi greutatea lui îi dispăruse. Noime dumnezeieşti îmi treceau în grabă prin minte ca nişte întrebări şi răspunsuri. Nu aveam subiecte de întrebat, însă mă gândeam şi în acelaşi timp primeam şi răspunsul. Răspunsurile erau exprimate în cuvinte omeneşti, însă cuprindeau în ele şi teologie, pentru că erau răspunsuri dumnezeieşti. Şi erau atât de multe, încât de le-ar fi scris cineva, ar fi alcătuit un alt Everghetinos. Starea aceasta a ținut toată noaptea, până la nouă dimineața. Când a dispărut acea lumină, toate în jurul meu mi se păreau întunecate. Am ieşit afară şi era ca noaptea. *Cât e ceasul? încă nu s-a*

*luminat de ziuă?,* l-am întrebat pe un monah care trecea pe acolo. Acela m-a privit şi mi-a răspuns cu nedumerire: *Ce-ai spus, părinte Paisie? Ce-am spus?*, m-am întrebat în sinea mea şi am intrat înăuntru. M-am uitat la ceas şi numai atunci am conştientizat ce se întâmplase. Mi se părea că soarele abia luminează, ca şi cum ar fi fost eclipsă de soare. Eram ca unul care trece brusc de la o lumină puternică la întuneric, atât de mare era deosebirea**.** După ce s-a sfârşit acea stare dumnezeiască, m-am reîntors la starea firească, omenească, şi am început să îmi fac programul ca în fiecare zi. Am făcut puțin lucru de mână, am făcut slujba Ceasurilor cu *Doamne lisuse,* apoi la Ceasul al nouălea am înmuiat puțin posmag ca să mănânc, dar mă simțeam ca un animal care, când se scaprină, când paşte, când cască gura şi-mi spuneam în sinea mea: Ia te uită cu ce mă ocup! Atâția ani i-am petrecut aşa? Până după amiază am avut o astfel de bucurie, încât nu simțeam nevoia să mă odihnesc. Atât de puternică a fost acea stare! Toată ziua aceea am văzut ca în ceață; abia îmi puteam face treburile. Şi era vară, şi soarele strălucea. Începând cu a doua zi am început să văd lucrurile normal. Am făut acelaşi tipic, însă nu mă mai simțeam aşa, ca un animal. Cu ce lucruri lipsite de importanță ne petrecem timpul şi ce pierdem! De aceea, atunci când văd lucruri de nimic, netrebnice, mult mă mâhnesc" (Cuviosul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovniceşti,* vol. V, *Despre rugăciune*).

Sfântul Cuvios Paisie Aghioritul asociază împărtăşirea de lumină cu revelarea unor multiple noime dumnezeieşti şi cu dobândirea unei stări de veselie pe care nu şi-o poate explica. Altă dată când, după o nevoință covârşitoare, într-o noapte a simțit o dulceață şi o bucurie negrăită şi a fost inundat de o lumină care l-a întărit mult şi l-a hrănit duhovniceşte cât pentru zece ani: *„Ca să primeşti duh, trebuie să dai sânge* (Avva Longhin). Când eram în viața de obşte, într-un Post Mare, am încercat să pun asta în practică. Nu m-am cruțat deloc, ci am tras sfoara până ce s-a întins cu desăvârşire. Simțeam atâta oboseală încât cădeam jos pe drum. Şi-L rugam pe Dumnezeu să mă ajute să mă ridic puțin, ca să nu mă vadă oamenii şi să spună: *Iată, călugării cad pe jos de atâta asceză.* Simțeam asta ca pe o mucenicie. Joi înainte de Sâmbăta lui Lazăr, noaptea, în timp ce mă rugam în chilie, am simţit o dulceață şi o bucurie negrăită şi o lumină m-a inundat. Din ochi îmi curgeau lacrimi şi m-a podidit un plâns dulce. Această stare a ținut douăzeci până la treizeci de minute şi m-a întărit mult, m-a hrănit duhovniceşte pentru zece ani" (Cuviosul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovniceşti,* vol. V, *Despre rugăciune*).

*e) Părintele Sofronie Saharov*

Părintele Sofronie Saharov numeşte Lumina dumnezeiască lumina minții, lumina duhului, lumina iubirii, lumina vieții: „Lumina Dumnezeiască se vede independent de împrejurări, şi în întunerecul nopții, şi în lumina zilei. Bunăvoirea lui Dumnezeu cercetează uneori astfel încât nu se pierde nici simțământul trupului, nici al lumii înconjurătoare. Atunci omul poate rămâne

cu ochii deschişi şi în acelaşi timp să vadă două lumini, adică şi lumina fizică, şi lumina Dumnezeiască. Vedenia aceasta Sfinții Părinți o numesc vedenie cu ochii fireşti. Totuşi nu înseamnă că vederea Dumnezeieştii lumini este întru totul analoagă obişnuitului proces psihofiziologic al vederii fireşti; adică nu înseamnă că lumina Dumnezeiască, asemenea celei fizice, independent de teoria ştiințifică a luminii pe care o primim, produce un anume stimul al nervului optic care apoi trece în procesul psihologic al vederii, căci lumina Dumnezeiască este prin firea ei, este lumina minții, lumina duhului, lumina iubirii, lumina vieții. Chip al Dumnezeieştii lumini în lumea fizică este lumina firească. Precum vederea celor ce ne înconjoară este cu putință numai în lumină, iar dacă lumina este puțină, atunci ochiul de-abia desluşeşte obiectele, şi dacă lumina este mai puternică le vede mai bine, şi, în sfârşit, în deplina lumină a soarelui vederea îşi dobândeşte deplinătatea - tot astfel şi în lumea duhovnicească toată adevărata vedenie este cu putință nu altfel decât în lumina Dumnezeiască... Lumina nezidită, asemenea soarelui, luminează lumea duhovnicească şi dă să se vadă căile duhovniceşti, altfel nevăzute. Fără această lumină omul nu poate nici înțelege, nici contempla, şi nici, cu atât mai puțin, a *împlini poruncile lui Hristos, căci petrece în întunerec.* Lumina nezidită poartă în sine vecinică viață şi puterea Dumnezeieştii iubiri; mai bine zis, ea însăşi este şi vecinică viață, şi Dumnezeiasca iubire" (*Cuviosul Siluan Athonitul*).

Când omul se împărtăşeşte de această lumină el însuşi devine asemenea luminii; viața veşnică e mişcare nedesluşită înlăuntru lui: „Deşi Lumina cea Dumnezeiască, prin firea ei, rămâne totdeauna neschimbăcioasă, lucrarea ei însă - adică ceea ce naşte ea în om - este foarte felurită: uneori se trăieşte ca dragostea blândă, lină a lui Hristos, uneori ca putere Dumnezeiască ce te înconjoară; uneori ca o oarecare mişcare nedesluşită a vieții vecinice înlăuntrul omului; uneori ca o lumină a înțelegerii sau ca vederea minții, mai presus de gândire, a lui Dumnezeu. Dar bunătatea Domnului este nemărginită, şi se întâmplă ca dragostea Lui să se reverse şi mai din belşug. Atunci Dumnezeiasca Lumină umple întreg omul, astfel încât omul însuşi devine asemenea luminii; iar ceea ce vede el atuncea nu se poate numi altceva decât lumină, deşi această lumină, prin firea ei, este cu totul altceva decât lumina soarelui celui văzut (*Naşterea întru Împărăția cea neclătită*).

*f) Martirii temniţelor comuniste*

Împărtăşirea de lumina dumnezeiască este povestită şi de creştinii români din temniţele comuniste care au avut darul rugăciunii. Creştini precum Părintele Dimitrie Bejan, Gherasim Iscu, Mihai Lungeanu, Valeriu Gafencu ş.a. s-au învrednicit de vederea luminii nezidite. Părintele Nicolae Steinhardt vorbind despre experiența împărtăşirii de lumină din închisoare spune în *Jurnalul Fericirii*: „în noaptea aceea chiar, sunt dăruit cu un vis miraculos, o vedenie. Nu-L văd pe Domnul Hristos întrupat, ci numai o

lumină uriaşă — albă şi strălucitoare — şi mă simt nespus de fericit. Lumina mă înconjoară din toate părțile, e o fericire totală, şi înlătură totul; sunt scăldat în lumina orbitoare, plutesc în lumină, *sunt* în lumină şi exult. Ştiu că va dura veşnic, e un *perpetuum immobile. Eu sunt* îmi vorbeşte lumina, dar nu prin cuvinte, prin transmisiunea gândului. *Eu sunt:* şi înțeleg prin intelect şi pe calea simțirii — înțeleg că e Domnul şi că sunt înlăuntrul luminii Taborului, că nu numai o văd, ci şi viețuiesc în mijlocul ei. Mai presus de orice sunt fericit, fericit, fericit. Sunt şi pricep că sunt şi mi-o şi spun. Şi lumina parcă e mai luminoasă decât lumina şi parcă *ea* vorbeşte şi-mi spune *cine* e. Visul mi se pare a dura mult, mult de tot. Fericirea nu numai că durează încontinuu, dar şi creşte mereu**;** dacă răul n-are fund, apoi nici binele n-are plafon**,** cercul de lumină se lățeşte din ce în ce, iar fericirea după ce m-a învăluit mătăsos, deodată schimbă tactica, devine dură, se aruncă**,** se prăvăleşte asupră-mi ca nişte avalanşe care — antigravitațional — mă înalță; apoi, iar, procedează în alt fel: duios; mă leagănă — şi-n cele din urmă, fără menajamente, *mă înlocuieşte.* Nu mai sunt. Ba sunt, dar atât de puternic încât nu mă recunosc. (De atunci îmi este nespus de ruşine. De prostii, de răutăți, de scârnăvii. De toane. De viclenii. Ruşine)".

Toate aceste mărturii ale experienței părinților ne arată că în Răsărit vederea luminii dumnezeieşti este trăită efectiv, este experiată la modul simțit şi este exprimată în termenii împărtăşirii energiilor necreate dumnezeieşti care ne deosebesc în mod esențial de ceilalți creştini care nu cred şi prin urmare nu mărturisesc această posibilitate.

## Bibliografie selectivă

### Izvoare patristice

Sfântul Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri*, Ed. Egumenită (s.a.).

Sfântul Nicodim Aghioritul, *Împărtăşirea continuă cu Sfintele Taine*, *Carte foarte folositoare de suflet despre împărtăşirea continuă cu preacuratele lui Hristos Taine*, Editura Deisis, Sibiu, 2006.

### Lucrări, studii şi articole

*** *Viețile celor care au zidit mănăstirile athonite*, Ed. Doxoîogia, Iaşi, 2010.

Arhimandrit Ioanichie Bălan, *Pelerinaj la Muntele Athos*, Ed. Mănăstirea Sihăstria, 2005.

Idem, *Mărturii româneşti la Locurile Sfinte*, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1986.

Arhimandritul Carambelas, *Părinți duhovniceşti contemporani de la Sfântul Munte Athos*, voi. I, trad. Felix Truşcă şi Cornel Sava, Ed. Cartea Ortodoxă, Bucureşti, 2005.

Arhim. Vasilios Gondikakis, *Frumusețe şi isihie în viețuirea aghioritică*, traducere şi Cuvânt înainte de Pr. Prof. Ioan Ică, Ed. Epifania, Alba lulia, 2008.

Idem, *Intrarea în împărăție sau modul liturgic*, traducere de pr. prof. dr. Ioan Ică şi protos. Paisie, Ed. Deisis, Sibiu, 2007.

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr., *Profil teologic athonit contemporan: monahul Teoclit Dionisiatul*, în *Dialoguri la Athos*, voi. I, Ed. Deisis, Alba lulia, 1994.

Idem, *Un Filolog şi canonist uitat - Ierodiaconul Neofit Kavsokalivitul* (1713 - 1784), în *Revista Teologică*, rur.4/2006.

Idem, *Sensul teologiei în Ortodoxie sau despre „Căile teologiei greceşti" moderne*, în M*itropolia Ardealului*, nr. 4/1988.

Idem, *„Erezia neoortodocşilor" sau despre eros şi agape în Biserica Ortodoxă din Grecia de azi*, în Mitropolia Ardealului, nr. 6/1988.

Monah Iosif Vatopedinul, *Trăiri ale dumnezeiescului har, O epistolă despre viața lui Gheron Iosif Isihastul,* Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2008.

Pr. Dr. Ioan Moldoveanu, *Sfântul Nicodim Aghioritul (1749-1809) şi traducerile operelor sale în română*, în *Glasul Bisericii,* Anul LXIII, Nr. 8-9/2004.

Arhim. Sofronie, *Viața şi învățătura starețului Siluan Athonitul,* trad. de pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004.

Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei. Însemnări duhovniceşti,* Ed. Deisis, Sibiu, 2001.

Monahul Teoclit Dionisiatul, *Tâlcuire athonită la Filocalie,* trad. rom. de ieromonah Agapie, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2001.